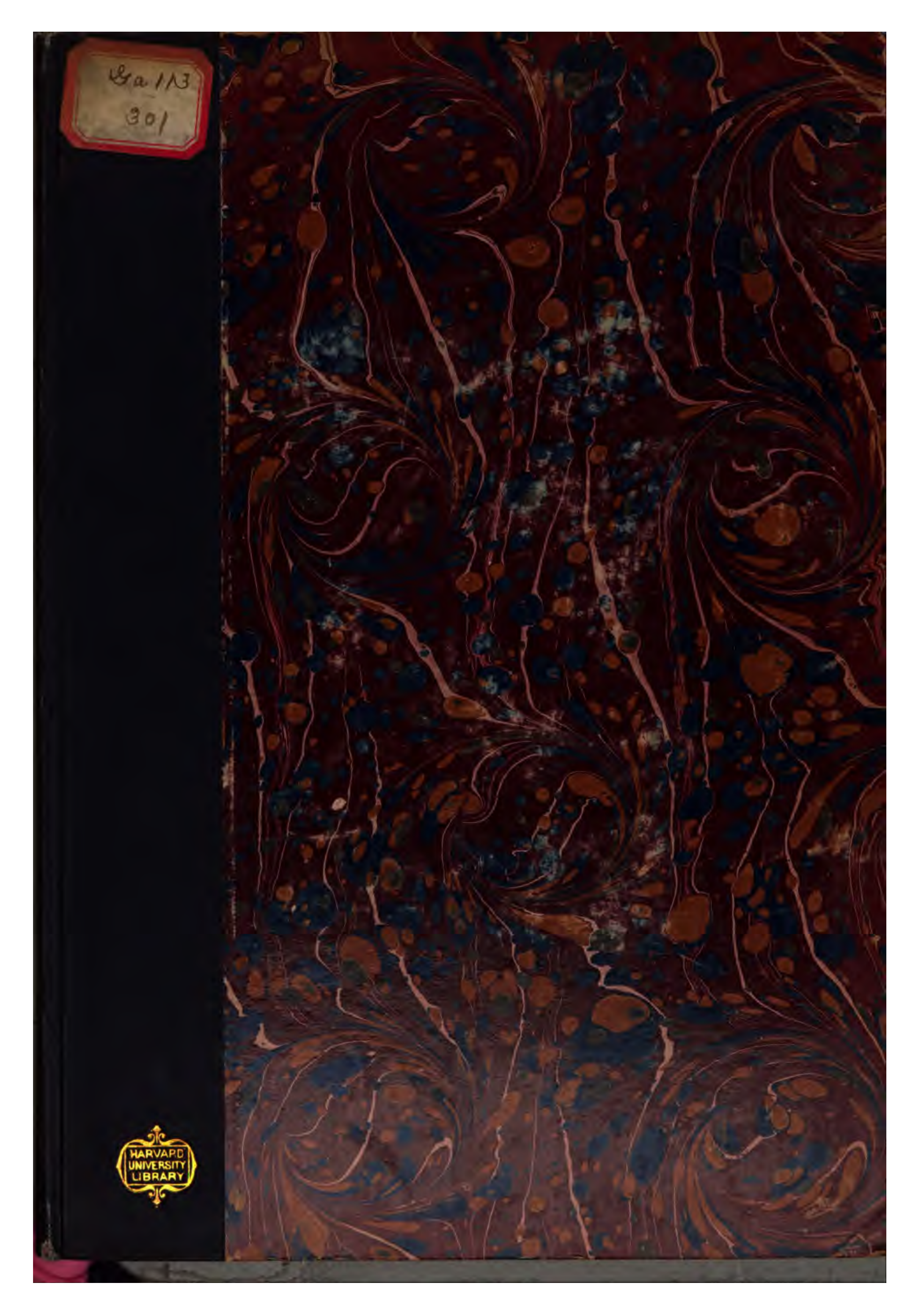

Ga 113
301
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
SIGILLVM
VE RI TAS



Zur Lehre

von der

Willensfreiheit

in der

Nicomachischen Ethik.

Von

Phil. Dr. Alfred Kastil.

Prag 1901.

J. G. Calve'sche k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhandlung.

(Josef Koch.)

Druck von Carl Bellmann in Prag.

Inhalt.

I. Capitel.

Die verschiedenen Bedeutungen von *ἑκούσιον*.

Aristoteles leitet die auf die Freiheitsfrage bezüglichen Untersuchungen mit folgendem Satze ein: „Da die Tugend es mit Leidenschaften und Handlungen zu thun hat; Lob und Tadel aber nur den „hekusischen" ertheilt wird, indes die „akusischen" Verzeihung, zuweilen auch Mitleid erfahren; so ist es wohl nothwendig, dass die, welche Untersuchungen über die Tugend anstellen, den Unterschied zwischen „hekusisch" und „akusisch" auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung ist auch den Gesetzgebern nützlich, wenn sie die Strafe, die dem Laster gebürt, und die Ehrenbezeugungen, die sie dem Verdienste zuzugestehen haben, bestimmen sollen." [1])

Eine Übersetzung ist selbst schon in ziemlichem Maße Interpretation, und sie macht offenbar am meisten Anspruch darauf es zu sein an denjenigen Stellen, auf die das Interesse des Übersetzers hauptsächlich gerichtet ist. Das aber ist hier bezüglich der Termini *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* der Fall. Wenn wir daher zu untersuchen haben, welche von den hier entsprechenden Bedeutungen sich mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Autors am leichtesten vereinigen läßt, so empfiehlt sich vorerst für jene Termini das angeführte Surrogat einer Übersetzung.

---

[1]) Eth. Nicom. *Γ* 1 1109. *Τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης, καὶ ἐν μὲν τοῖς ἑκουσίοις, ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων · ἐν δὲ τοῖς ἀκουσίοις, συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου · τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι. Χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι, πρός τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.*

Aristoteles definiert: *Δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γενόμενα.*[2]) „Akusisch scheint alles zu sein, was entweder gezwungen oder aus Unwissenheit geschieht", „Dem Zwange unterliegt aber unser Thun, wenn sein Princip gänzlich außerhalb unserer, eher leidend als handelnd zu nennenden Person liegt, wenn uns also etwa ein Windstoß oder Menschen, die sich unserer bemächtigt haben, irgendwohin bringen."[3])

Hier ist *ἀκούσον* offenbar nicht als Prädicat eines Willensactes, sondern einer äußeren Handlung gebraucht, ja es bedeutet eigentlich nichts anderes, als dass diese äußere Handlung nur scheinbar eine Handlung, in Wahrheit aber bloß ein willenloses Geschehen ist. Der dem Zwang Unterliegende thut zwar etwas, er will aber nicht, was er thut.

So ließe sich *ἀκούσιον* mit „ungewollt" übersetzen, wobei zu bemerken wäre, dass es sich als Prädicat auf äußers Thun, nicht auf inners Wollen bezieht. *Ἑκούσιον* heißt dann im Gegensatz dazu so viel wie „gewollt" und, auf Handlungen angewendet, bedeutet es solche, die aus einem Willensacte des betreffenden Individuums hervorgehen.

Durch diese Deutung scheint denn auch durch das bestätigt zu werden, was uns Aristoteles über die sogenannten „gemischten" Handlungen sagt.

Er spricht in folgendem Sinne und Zusammenhange von diesen: Zweifellos akusisch war das Handeln in den angeführten Fällen äußeren Zwanges. „Nicht so sicher ist das, wenn Motive der Furcht vor großen Übeln oder die Rücksicht auf besonders hohe Güter es bestimmen. Nehmen wir an, ein Tyrann, der unsere Eltern oder Kinder in seiner Gewalt hat, muthete uns eine Schändlichkeit zu, und wir müssten den Ungehorsam mit ihrem Untergange bezahlen; oder ein Seesturm versetze uns in die Lage, unsere Habe über Bord werfen zu müssen. Freiwillig thut das kein Mensch; um sein oder des Nächsten Leben zu retten, jeder Vernünftige."

---

[2]) Eth. Nicom. *Γ* 1110 a.

[3]) Ebenda, 1—4. *Δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι, τὰ βίᾳ ἢ δι'ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δέ, οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα, ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων, ἢ ὁ πάσχων· οἷον, εἰ πνεῦμα κομίσαιτό ποι, ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.*

„Was soll man nun von solchen Handlungen sagen? Ich möchte sie „gemischte“ nennen. Doch glaube ich, dass sie den hekusischen näher stehen als den akusischen. Denn indem wir so handeln, fühlen wir uns auch thatsächlich bestimmt, so zu handeln. Nur dictieren nicht unsere Neigungen, sondern die Noth der Umstände den Zweck, was eben der Handlung diesen zwiespältigen Charakter verleiht. Dass aber der Handelnde doch im strengen Sinne hekusisch zu nennen ist, ergibt sich aus unserer obigen Definition. Liegt doch das Princip, das seine Organe in Thätigkeit versetzt, in ihm selber. Handlungen aber, deren Princip in uns selbst zu suchen ist — die zu thun oder zu unterlassen, steht in unserer Macht.

So sind denn solche, an und für sich betrachtet, akusische Handlungen, zu denen sich aus eigenem Antrieb kein Mensch entschlösse, doch hekusisch zu nennen.“[4])

Wir sehen, Aristoteles verkennt nicht die eigenthümliche Stellung dieser Fälle und ihre besondere Bedeutung für sein Problem; allein er steht nicht an, sie sofort den hekusischen zuzurechnen. Was dabei den Ausschlag gibt, ist offenbar, dass die Handlungen gewollt sind, thatsächlich aus Willensacten hervorgehen.

Allein auch eine Gegeninstanz gegen diese Deutung lässt sich anführen.

Nachdem Aristoteles die hekusischen Acte von den akusischen geschieden, stellt er von letzteren zur näheren Charakterisierung weitere zwei Classen fest. Der akusische Charakter der ersteren stammt aus dem äußern, die Willensactualität ausschließenden Zwange; der aku-

[4]) Ebenda, 4—17. Ὅσα δὲ διὰ φόβον μειζόνων κακῶν πράττεται, η δια καλόν τι · οἷον, εἰ τύραννος προστάττοι αἰσχρόν τι πρᾶξαι, κύριος ὢν γονέων καὶ τέκνων · καὶ πράξαντος μὲν, σώζοιντο · μὴ πράξαντος δὲ, ἀποθνήσκοιεν · ἀμφισβήτησιν ἔχει, πότερον ἀκούσιά ἐστιν, ἢ ἑκούσια. Τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς · ἁπλῶς μὲν γαρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἑκών · ἐπὶ σωτηρίᾳ δὲ αὑτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες. Μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις · ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις · αἱρεταὶ γάρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται · τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἐστι. Καὶ τὸ ἑκούσιον δὴ καὶ τὸ ἀκούσιον, ὅτε πράττει, λεκτέον · πράττει δὲ ἑκών · καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη, ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστιν · ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν, καὶ μή · ἑκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα · ἁπλῶς δ', ἴσως ἀκούσια · οὐδεὶς γὰρ ἂν ἕλοιτο καθ' αὑτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν.

sische Charakter der zweiten stammt aus Unwissenheit (*δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα*).

Wenn einer nicht wußte, was er that, so kann man auch nicht sagen, daß er das, wovon er nichts wußte, gewollt habe. Man sollte also, wenn die Bedeutung von *ἀκούσιον* wirklich „nicht gewollt" wäre, die aus Unwissenheit geschehenden Handlungen akusisch nennen.[5])

Und doch nennt Aristoteles solche ungewollte Handlungen nicht durchwegs *ἀκούσα*. „Was die Handlungen betrifft, die aus Unwissenheit geschehen, so sind dieselben zwar nicht an und für sich als hekusische zu betrachten; für akusisch können sie aber nur alsdann gehalten werden, wenn sie mit Mißvergnügen geschehen und hinterdrein Reue erregen."

Hier werden auch ungewollte Handlungen zu den hekusischen gezählt. Der akusische Charakter ist nur dann vorhanden, wenn bei nachfolgender Erkenntnis der That Reue und Schmerz sich einstellen.[6])

Beiden Fällen aber ist das gemein, daß das Subject des fraglichen Prädicates äußeres Handeln ist. Nur der Sinn des Prädicates scheint geradezu entgegengesetzt, indem es einmal die Handlung als

---

[5]) Aristoteles führt das Beispiel an, daß ein Geschütz, welches jemanden bloß gezeigt werden soll, plötzlich losgeht und den Betrachtenden tödtet. Diese Tödtung ist, da sie nicht vorgestellt ist, auch nicht gewollt. Oder, jemand glaubt seinen Feind vor sich zu haben und tödtet in diesem Wahn seinen eigenen Sohn. Hier ist wohl die Tödtung eines Menschen, nicht aber der Kindesmord gewollt und dergl. mehr. Vide Eth. Nicom *Γ* 2, 1111 a 2, 6—15. *Ἅπαντα μὲν οὖν ταῦτα οὐδεὶς ἂν ἀγνοήσειε μὴ μαινόμενος · δῆλον δὲ, ὡς οὐδὲ τὸν πράττοντα πῶς γὰρ ἑαυτόν γε; ὃ δὲ πράττει, ἀγνοήσειεν ἄν τις · οἷον, λέγονοές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτοὺς, ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόῤῥητα ἦν, ὥςπερ Αἰσχύλος τὰ μυστικά · ἢ δεῖξαι βουλόμενος, ἀφεῖναι, ὡς ὁ τὸν καταπέλτην. Οἰηθείη δ' ἄν τις καὶ τὸν υἱὸν πολέμιον εἶναι · ὥςπερ ἡ Μερόπη · καὶ ἐσφαιρῶσθαι τὸ λελογχωμένον δόρυ · ἢ τὸν λίθον κίσσηριν εἶναι · καὶ ἐπὶ σωτηρίᾳ παίσας, ἀποκτείναι ἄν · καὶ δεῖξαι βουλόμενος, ὥςπερ οἱ ἀκροχειριζόμενοι, πατάξειεν ἄν.*

[6]) Eth. Nicom. *Γ* 11106, 18—22. *Τὸ δὲ δι ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ · ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας ὁτιοῦν, μηδὲν δὲ δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἑκὼν μὲν οὐ πέπραχεν ὅ γὲ μὴ ᾔδει, οὐ δ' αἶ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε.* Man vergleiche auch: *Γ* 3. 1111 a, 32. *Δοκεῖ δὲ καὶ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι, τὰ δὲ και' ἐπιθυμίαν ἡδέα.* Dies wäre unverständlich, wenn hekusisch gewollt bedeutete; da doch (vgl. die *ομικταὶ*) Gewolltes direct mit Widerwillen gewollt sein kann.

gewollte bezeichnen soll, das anderemal aber einem Thun zugesprochen wird, das nicht gewollt ist.

Aber es scheint, dass die Differenz im Gebrauche von ἑκούσιον noch weiter gehe. Auch die Subjecte, denen dieses Prädicat zugeschrieben wird, scheinen nicht stets von derselben Art. Denn nicht nur Handlungen werden so genannt, sondern auch dort von einem ἑκούσιον gesprochen, wo von Handlungen nicht die Rede ist.

Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zwecke noch einmal das, was Aristoteles über die sog. „gemischten Handlungen" gesagt hat. Es ergibt sich aus der oben (S. 3) citierten Stelle, dass dort, wo im concreten Falle ein wirkliches Handeln vorliegt, es stets hekusisch ist. Wann wird nun ἀκούσιον prädiciert? Merkwürdigerweise nur dann, wenn gar kein Handeln vorliegt. Was ist aber dann gegeben? Offenbar bloß Gegenstände einer möglichen Wahl, von denen einige als akusische, andere als hekusische herausgehoben werden.

Doch mag darauf weniger Gewicht zu legen sein, da man ja wohl auch sagen könnte: diese Handlungen werden in der Regel nur unter äußerem Zwange und aus Unwissenheit geübt, also ohne dass ein wirklicher Willensact darauf gerichtet ist, und sind dann akusisch im Sinne obiger Bestimmungen. Wenn sie aber unter besonders eigenthümlichen concreten Umständen doch gewollt sind, dann sind sie im gleichen Sinne hekusische. Den Wahlgegenständen aber kommen diese Prädicate mit Rücksicht auf die Handlungen selbst zu.

Immerhin bleiben die oben erwähnten Schwierigkeiten bestehen. Vielleicht entgehen wir ihnen, wenn wir ἑκούσιον nicht mit „gewollt", sondern mit „verantwortlich" übersetzen.

Dies scheint ja schon der Sinn des (S. 1) citierten ersten Satzes des dritten Buches zu sein. Nur dem, was in verantwortlicher Weise gethan wird, wird ja Lob und Tadel zutheil. Dieser Unterschied ist es, der auch den Gesetzgeber besonders interessiert und die Verantwortlichkeit ist es, die durch Zwang und Unwissenheit ausgeschlossen wird.

Dadurch wird begreiflich, warum Aristoteles diejenigen Handlungen, welche aus thatsächlichen Willensentschlüssen hervorgehen, vor den anderen als hekusische hervorhebt. Denn der Wille ist nach ihm die Quelle der Verantwortung. Aber auch das wird begreiflich, warum andererseits das Prädicat ἑκούσιον auch auf Fälle ausgedehnt

wird, wo kein Willensact vorliegt. Denn nicht allein der Wille ist Quelle der Verantwortung, da er, wie in den „gemischten Handlungen" wohl gegeben, die Verantwortung aber gleichwohl gemindert erscheinen kann.

Wie sich die Begriffe „gewollt" und „hekusisch" nicht decken, so auch nicht die Begriffe „gewollt" und „verantwortlich." Es könnte also sein, dass ἑκούσιον soviel wie verantwortlich bedeute.

Was ist aber das entscheidende Moment für den außergewöhnlichen Charakter des Falles, der ein gewolltes Handeln als weniger verantwortlich, ja wohl verzeihlich erscheinen läſst? Offenbar der, dass die Umstände die Kraft haben, die Wahl auf Gegenstände fallen zu lassen, welche an und für sich gar nicht den Neigungen des Individuums entsprechen.

Dies ist es denn auch, warum Aristoteles das Prädicat ἑκούσιον anwendet, wo, wie im Falle der Unwissenheit, kein thatsächlicher Willensact vorliegt und das Ausbleiben der Reue ein deutlicheres Zeugnis der Neigungen ist, als die Handlung selbst.

Vielleicht können wir also sagen, Aristoteles verstehe unter dem hekusischen Handeln ein den Neigungen entsprechendes, und ἑκούσιον mit „den Neigungen gemäß" übersetzen?

Doch läſst sich nicht verhehlen, dass wir auch damit nicht dazu gekommen sind, von dem Terminus in durchaus harmonischer Weise Rechenschaft zu geben. Es bleibt immerhin noch ein Bedenken und, wie es scheint, ein recht schwerwiegendes.

Es entstammt abermals dem über die πράξεις μικταὶ Gesagten. Denn dort waren es gerade Handlungen, die den Neigungen nicht entsprachen, und hekusische genannt wurden.

So bleibt denn nichts übrig als eine Äquivocation festzustellen und diese vorläufige orientierende Übersicht mit der Frage zu schließen, ob sich dieser vieldeutige, in mannigfachen Nuancen schillernde Gebrauch vielleicht durch einen gleich unbestimmten deutschen Terminus, der sich zwischen ähnlichen Äquivocationen bewegt, wiedergeben lasse?

Ich wüſste keinen, es wäre denn das deutsche „frei", und dies zu wählen dürfte schon aus dem Grunde zweckmäßig sein, weil es die eigenthümliche und interessante Thatsache kräftig markiert, dass schon in jenen Anfängen, da sich die Philosophie mit der Freiheitsfrage beschäftigte, eine Äquivocation des Terminus „frei" sich ein=

schlich, welche die Frage in späterer Zeit so complicierte und ihre reinliche Lösung so sehr erschwerte.

So ist, um dies noch durch einige Beispiele zu belegen, Eth. Nic. III 1 *ἑκούσιον* offenbar wiederholt im Sinne von Handlungsfreiheit, d. h. äußerer Willensmacht, genommen, eine Bedeutung, die unter den verschiedenen Bedeutungen von „Freiheit" stets eine hervorragende Rolle gespielt hat.

Im selben Sinne ist auch in der Frage, ob die tugendhaften Dispositionen *ἑκούσια* seien,[7]) davon die Rede, oder an jener Stelle, wo Aristoteles bemerkt, es sei ungereimt, das akusisch zu nennen, was zu begehren Pflicht ist.[8]) Hier bedeutet *ἀκούσιον* ganz offenbar Unfreiheit im Sinne des actus imperatus voluntatis. Was nicht in meiner Willensmacht steht, kann auch nicht Gegenstand meiner Pflicht sein, und was Gegenstand meiner Pflicht ist, muss in meiner Willensmacht stehen, will Aristoteles hier sagen und spricht damit dieselbe Wahrheit aus, die dem Kantischen „Du kannst, denn Du sollst" innewohnt. Denn dieses hat einen verständlichen Sinn nur dann, wenn die in dem „Du kannst" ausgesprochene Freiheit als Handlungsfreiheit gefasst wird.

II. Capitel.

Die Hauptbedeutung von ἑκούσιον.

1. Aufmerksamen Blickes haben wir den Ort betrachtet, da die Quelle des Freiheitsproblemes entspringt, das immer mächtiger anschwellend, die spätere Geschichte der Philosophie in breitem Strome durchzieht, und wir haben gefunden, dass jener Ursprung schon ähnliche terminologische Unklarheiten aufweist, wie sie später oft recht flacher und breiter Rhetorik über die Sache den Schein von Tiefe

[7]) Eth. Nicom. Γ 7.

[8]) Γ 3, 1111 a, 24 ff. *Ἄτοπον δὲ ἴσως, τὸ ἀκούσια φάναι, ὧν δεῖ ὀρέγεσθαι · δεῖ δὲ καὶ ὀργίζεσθαι ἐπί τισι, καὶ ἐπιθυμεῖν τινῶν · οἷον ὑγιείας καὶ μαθήσεως.*

verleihen. Die Termini *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* schillern bei Aristoteles in ähnlichen Farben wie unser modernes „frei" und „unfrei." Doch ist es zu erwarten, dass das Interesse, welches ein Autor mit großer Intensität und Treue dem Gedankeninhalte eines Terminus entgegenbringt, nicht fortwährend seinen Gegenstand wechseln, sondern gewissen allgemeinen Zügen nach wenigstens eine gemeinsame Bedeutung oder doch eine der verschiedenen Bedeutungen vorwiegend festhalten werde.

Geben nun die Belegstellen, durch die wir die Äquivocation constatierten, nicht selbst genugsam Rechenschaft über die dem Autor vorschwebende Hauptbedeutung, so lässt sich diese vielleicht mit größerer Sicherheit aus dem Zusammenhange jener Stellen mit dem übrigen Werke erkennen. Suchen wir also mit den mannigfachen Bedeutungen, in denen Aristoteles „*ἑκούσιον*" in Eth. Nicom. *Γ* 1—3 verwendet, vertraut, diesem methodischen Winke folgend für das hier wesentlich in Betracht kommende aus dem Zusammenhange mit dem, was vorangeht und nachfolgt, Aufklärung.

Aber stehen diese Capitel denn überhaupt in einem innerlichen Zusammenhange mit den übrigen, oder sind es etwa bloß Blätter, die der Zufall einer vom Verständnisse des Werkes entfernten Überlieferung in dieses Buch der Nikomachischen Ethik geheftet hat? Fast hat es den Anschein, als ob dem so wäre.

Denn die Bücher A und B sind im wesentlichen eine allgemeine Tugendlehre, welche mit dem Hinweise auf die sich nun consequent anschließende besondere Tugendlehre schließt. Diese beginnt mit den Betrachtungen über die Tapferkeit im sechsten Capitel des dritten Buches und scheint thatsächlich in so unmittelbarem Zusammenhange mit dem zu stehen, was den Lehren über das *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* vorangeht, dass es den Gedanken erwecken könnte, dieser Abschnitt sei eingeschoben und die Aufgabe lohnender, statt nach seinem Zusammenhange mit dem Anschließenden und Vorangehenden, nach einem besser passenden Platze für ihn zu suchen.

Allein es kommt ja genug oft vor, dass ein flüchtiger Blick etwas gut zu erkennen glaubt, was bei näherem Zusehen an Deutlichkeit wieder verliert, und so mag immerhin, wie unmittelbar einleuchtend und keiner weiteren Erläuterung bedürftig auch der Zusammenhang der allgemeinen Tugendlehre mit der in den Capiteln

von der Tapferkeit begonnenen besondern scheint, doch in dem dazwischen liegenden ersten Theile des 3. Buches ein verbindendes und das Verständnis wesentlich unterstützendes Band gegeben sein.

Die Anregung, in welcher Richtung wir hier zu suchen haben, kann uns vielleicht folgender Gedanke geben. Es scheint, dass in diesen Capiteln der historische Anfang des Freiheitsproblemes liegt. Welches ist nun diejenige Bedeutung von „Freiheit“, die zunächst in die Augen springt, sei es weil sie praktisch am wichtigsten, sei es weil sie sonst, etwa an sinnlich Wahrnehmbares anknüpfend, dem Bemerken zunächst liegt? Ohne Zweifel ist es die Freiheit im Sinne der Willenshandlung, wie sie in der Frage gemeint ist, ob wir wirklich imstande seien zu thun, was wir wollen, auszuführen, was wir planen. Vergegenwärtigen wir uns also kurz die Grundgedanken jener beiden Abschnitte der Tugendlehre, um zu erkennen, inwiefern das über das *ἑκούσιον* Gesagte geeignet scheint, sie zu verbinden.

2. Nicht jede Fähigkeit und Fertigkeit der Menschen ist eine Tugend, sondern nur diejenige, welche dem Imperium der Vernunft unterliegt. Daher weist der vegetative Theil keine Tugend auf. Denn „die dreifache Weise,[9]) wie die vegetative Seele auf den Nahrungsstoff einwirkt, einmal, indem sie sich desselben als eigentlicher Nahrung d. i. zur Erhaltung des individuellen Lebens bedient, dann, indem sie den Stoff so verwendet, dass er ein Mittel des Wachsthums wird, endlich so, dass sie ihn zum Samen bildet, aus welchem ein anderes gleichartiges Wesen hervorgeht“, entzieht sich dem Imperium der Vernunft.[10]) Damit stimmt denn auch, wie Aristoteles bemerkt, „dass dieser das Wachsthum und die Ernährung bewirkende Seelentheil niemals mehr zu wirken scheint als im Schlafe, wo doch diejenigen Eigenschaften, um deretwillen wir den Menschen gut oder böse nennen, am unthätigsten sind.“ Auch bleibt ja nichts, worauf der Wille wirklich gerichtet ist, unvorgestellt; und, wenn Aristoteles auch, wie der gesammten Natur überhaupt, den vegetativen Functionen ein Streben zugrunde liegend erklärt, so bezeichnet er mit diesem

---

[9]) Vgl. Brentano: Psychologie des Aristoteles. — De anima II 4 § 13 p 416 b 14, II 4 § 8 p 416 a 14, § 13 p 416 b 15, b 23. De gen. an. II 1 p 733 b 2 u. a. m.

[10]) Eth. Nicom. I 13 p. 1102 b 29. *Τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου.*

Ausdrucke, einer entfernten und ihm als solche wohl bewusßten Analogie folgend, den bewusßtlos wirkenden Naturtrieb.[11])

Ein anderes Bewandtnis hat es mit dem sensitiven Seelentheile. Er gehört zwar auch zum vernunftlosen Gebiete der Seele, insofern er nämlich, wenn auch in bewusßten Acten zur Wirklichkeit gelangend, nicht selbst vernünftig ist. Ja er stellt sich sogar, wie beim Ausschweifenden und Zügellosen, oft der Vernunft entgegen. Aristoteles glaubt gerade an diesem Phänomen des Widerstandes unserer Begierden gegen das Imperium der Vernunft am leichtesten anschaulich machen zu können, dass etwas in der Seele sei, welches zwar Bewusßtsein hat, aber doch nicht zum intellectiven Seelentheile gehört. Dennoch ist es zweifellos, dass die Sinnlichkeit mit der vernünftigen Einsicht und dem vernünftigen Wollen in einem weit innigeren Zusammenhange steht als die vegetativen Functionen. Denn wir sehen, dass beim Enthaltsamen sinnliche Begierde zwar vorhanden und oft auf das der vernünftigen Einsicht Entgegengesetzte gerichtet ist, gleichwohl aber dieser Einsicht gehorcht. Darauf beruht die Möglichkeit aller Erziehung. Wir dürfen diesen Seelentheil daher zwar nicht dem vernünftigen selbst zurechnen, da er nicht durch sich vernünftig ist, haben uns aber immerhin seinen Antheil an der Vernunft des höheren, selbstvernünftigen wenigstens in der Art zu denken, wie ein Kind an der Vernunft seines Vaters theilnimmt, indem es ihm gehorcht.[12])

---

[11]) Vgl. Kastil: „Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin" S. 19.

[12]) Eth. Nicom. I § 13 p. 1103 a 2 ff. *Ἔοικε δὴ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῄ λόγου · τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον, καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν · ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ. Φαίνεται δὲ ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεταί τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ · ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινῆσαι, τοὐναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται · καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως · ἐπὶ τὰ ἐναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. Φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. Τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου · τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. Οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥςπερ τῶν μαθηματικῶν. Ὅτι δὲ πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησίς τε καὶ παράκλησις. Εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον · τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν ἑαυτῷ, τὸ δὲ ὥςπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.*

3. Die ethischen Tugenden wurzeln im sensitiven Seelentheile an. Der vernünftige und tugendhafte Charakter kann ihnen also nur zukommen, indem sie dem Imperium des höheren Seelentheiles unterliegen, d. h. indem sie in unserer Willensmacht und insbesondere in der Macht des richtigen und vernünftigen Willens stehen.

Um zu überzeugen, dass dies der Fall sei — und diese Überzeugung darf demjenigen, der Ethik betreibt, nicht fehlen, weil diese Disciplin an theoretischem Wert zu gering,[13]) ohne die Kraft des Willens über unsere Dispositionen auch allen praktischen Wertes bar wäre — zeigt Aristoteles, wie dies der Fall ist, d. h. er macht uns diejenigen Seelenkräfte und Seelenacte namhaft, in welchen sich das Imperium des Willens realisiert. Diese müssen, damit der tugendhafte Charakter des betreffenden Verhaltens gesichert sei, selbst richtig sein, d. h. entweder selbst Acte der Erkenntnis oder doch auf solche gegründet. Und zwar wird die Art dieser Erkenntnis eine andere sein, je nachdem es sich darum handelt, ob die Zwecke bereits feststehen und die Willensentschlüsse sich nur mehr auf die Mittel zu richten haben, oder ob auch der Zweck noch im Dunkel liegt. Im letzteren Falle tritt die sog. *βούλησις* in Action, im ersteren gesellt sich die *προαίρεσις* hinzu.[14])

Dies sind die Acte, in denen sich das Imperium des vernünftigen Willens über die ethischen Kräfte realisiert. Worauf es sich aber ursprünglich und unmittelbar richtet, sind nicht die (irrealen) Vermögen und Fertigkeiten, sondern die Handlungen, aus deren Übung die *ἕξις* sich ergibt. Die Hauptfrage ist daher, ob diejenigen Handlungen, welche der *ὀρθὸς λόγος* anordnet, wirklich im Bereiche unserer Willensmacht gelegen sind, und indem Aristoteles in diesem Zusammenhange unseren Handlungen und den daraus resultierenden tugendhaften Dispositionen den hekusischen Charakter zuschreibt,[15]) gibt er Zeugnis dafür, dass die Bedeutung von Willensmacht oder vielmehr „dem Imperium des Willens unterliegend" die wesentlichste

---

[13]) Eth. Nicom. *B* 1. 1103 a 26 ff. *Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν, ὥςπερ αἱ ἄλλαι· (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ, σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα· ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς,) ἀναγκαῖόν ἐστι σκέψασθαι τα περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς.*

[14]) Vgl. das 2. Cap. des 3. Buches des Nicom. Eth.

[15]) *Γ* 7 1113 b 2 ff.

ist, welche in den von uns im Detail betrachteten Untersuchungen dem äquivocen Terminus *ἑκούσιον* eignet.

Natürlich ist damit, dass eine Handlung und die durch ihre Übung etwa erzielbare Disposition in unserer Willensmacht steht, noch nichts über ihren tugendhaften Charakter entschieden. Denn wie die Tugend, steht auch die Schlechtigkeit in unserer Macht. *Εἰ οὖν ἑκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι ἑκούσιοι ἂν εἶεν.*[16]) Der tugendhafte Charakter schreibt sich nach Aristoteles von der Richtigkeit des Willensimperiums her, auf Grund dessen die Handlung erfolgt und in entfernterer Folge die Disposition sich bildet.

Über den Charakter dieser Richtigkeit, beziehungsweise über das, worauf sie sich bezieht, scheinen bei den Erklärern vielfach falsche Meinungen im Umlauf, nicht zum geringen Theil hervorgerufen durch die eigenthümliche und in ihrer etwas einseitigen Ausdrucksform Missverständnisse leicht veranlassende Lehre von der *μεσότης*. Weil Aristoteles darauf hinweist, dass das Sittliche seiner Natur nach auf zweifache Weise verdorben werden kann, durch Übermaß und durch Mangel, und dass man darum ein Verhalten, welches beiden fehlerhaften Extremen ausweicht, die „richtige Mitte" nennen könne, glauben manche, dass nach ihm der tugendhafte Charakter einer Handlung oder Disposition geradezu in dieser *μεσότης* bestehe. Dem ist durchaus nicht so. Die (ethische) Tugend wurzelt in der Harmonie mit dem *ὀρθὸς λόγος*. Allerdings könnte einer einwenden, dass sich nun die Frage erhebe, was denn der Inhalt dieses vernünftigen Willensimperiums sei, und dass eben darauf bei Aristoteles keine andere als jene formale auf dem Begriffe der *μεσότης* ruhende Antwort zu finden sei. Allein dies ist nicht richtig. Wo es unserm Autor um mehr zu thun ist, als eine sozusagen sinnlich markante Begleiterscheinung des mehr innerlichen, dem Blicke verborgenen Wesens der Tugend anschaulich zu machen,[17]) dort macht er in ausführlicher und nicht misszuverstehender Weise alle jene Kategorien

[16]) Ebenda.

[17]) Verweise darauf, dass A. auch jenes „wertsichere" Begehren, worin meine vorhin citierte Abhandlung das für ihn maßgebende Kriterium des Guten zu erkennen glaubt, an zahlreichen Stellen nicht in seinem eigentlichen Wesen charakterisiert, sondern die Aufmerksamkeit durch Anführung von propriis, insbesondere von der sinnlichen Wahrnehmung zugänglichen Begleiterscheinungen darauf zu lenken sucht.

namhaft, in welchen das sittlich richtige seine Stelle hat, z. B. wo er im 5. Capitel des zweiten Buches die *μεσότης* dahin erklärt, dass zum tugendhaften Charakter aller Gemüthsbewegungen wie Furcht, Selbstvertrauen, Zorn, Mitleid gehöre, dass sie zur rechten Zeit, den gebürenden Objecten gegenüber, aus den richtigen Motiven kurz unter Wahrung aller jener Momente sich äußern, die in der scholastischen Lehre von den Circumstantiæ[18]) später eine so ausführliche Beachtung gefunden haben.

4. Doch dies näher auszuführen sei der Folge dieser Studien vorbehalten. Hier galt es klar zu machen, dass Aristoteles in den der speciellen Tugendlehre vorangehenden Capiteln des dritten Buches deshalb von der *βούλησις*, *προαίρεσις* und vom *ἑκούσιον* spricht, weil sich in jenen beiden ersten das Imperium des Willens vollzieht, durch welches die ethischen Tugenden als hekusische charakterisiert sind.

Dieser Zusammenhang scheint auch schon in der Definition der ethischen Tugend als *ἕξις προαιρετικὴ* angedeutet.

Dieser Terminus wird von einer Reihe von Forschern (Biese, Stahr, Susemihl, Walter, Garve) mit „vorsätzliche Fertigkeit" übersetzt. Arleth weist, indem er darüber referiert,[19]) darauf hin, dass diese Worte in zweifachem Sinne verstanden werden können, nämlich entweder als „Fertigkeit, die mit Vorsatz erworben wird" oder als solche „die zu Vorsätzen disponiert", so dass sich im letzteren Falle, eigentlich der Terminus „*ἕξις προαιρετικὴ*" ganz analog den Ausdrücken *ἕξις ἀποδεικτικὴ*, *ἕξις ἀθλητικὴ* rc. besser mit „Disposition zu Acten des Vorgehens" wiedergeben ließe. Arleth gibt in der That der zweiten Deutung für die Interpretation den Vorzug.

Mir will scheinen, dass die Berechtigung der einen unzertrennlich mit der der andern verbunden sei, da, wie Aristoteles lehrt, die Tugenden aus ebensolchen Acten entstanden, wie die es sind, zu denen sie disponieren.

---

[18]) *B* 5, 1106 b 21 ff. *Τὸ δ' ὅτε δεῖ, καὶ ἐφ' οἷς, καὶ πρὸς οὓς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐπὶ τῆς ἀρετῆς.* Vgl. die treffende Übersicht, welche Thomas von Aquino Sum. theol. II q VI ar. 1 ff. gibt.

[19]) Emil Arleth: „Beiträge zur Erklärung des Aristoteles" S. 5. Prag 1893 (in Symbola Pragense·).

Dem Verständnisse des für uns fraglichen Zusammenhanges aber halte ich es für dienlicher, hier größere Aufmerksamkeit der ersten Bedeutung zu schenken. Denn wenn die Tugenden aus Acten der Wahl entstehen, 'Wahlacte aber, wie unser Autor hier ausführt, zu den psychischen Acten gehören, durch die unser Thun ein freiwilliges ist; der Nachweis endlich, dass die Tugend ein freiwilliges, in unserer Macht stehendes sei, durch seine praktische Wichtigkeit vor dem Eingehen in die specielle Tugendlehre gefordert und gerechtfertigt erscheint, so erklärt sich ganz zwanglos, warum Aristoteles in den ersten acht Capiteln des dritten Buches vom *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* spricht.

5. So wäre denn die Bedeutung dieser Einleitung des dritten Buches festgestellt. Es ist uns klar geworden, warum sich Aristoteles gerade an dieser Stelle mit dem Begriffe der Freiheit beschäftigt, und wir können nun unserer Untersuchung der eigentlichen Aufgabe dieser Abhandlung uns zuwenden, und versuchen, eine Darstellung der Aristotelischen Freiheitslehre selbst zu geben. Schon durch den eben klargelegten Zusammenhang hat sich die Nothwendigkeit ergeben, das *ἑκούσιον* in einem Sinne zu interpretieren, der dieses Thema wenigstens an der Oberfläche streift. A priori lässt sich nun von hier aus die Richtung bestimmen, welche die Entwicklung des Problems nehmen wird. Es wird sich nämlich zweifellos im Verlaufe der Geschichte verinnerlichen, indem die Frage mehr ins Licht rückt, wie es denn mit den Bedingungen für den Willen und das Begehren selbst stehe, was wir selbst dazu beitragen können, dass ein solcher richtiger Willensact, ein derartiges vernünftiges Willensimperium, nicht nur vereinzelt, sondern mit einer in unserem Charakter wurzelnden Regelmäßigkeit sich in uns realisiere.

Das ist der praktisch bedeutsamste Sinn der Freiheitsfrage, in deren weiter historischer Entwicklung sich die mannigfach zutage tretenden Meinungen in die Lager der Deterministen und Indeterministen schieden.

Es unterliegt gar keinem Zweifel, dass Aristoteles selbst schon in dieser Richtung Versuche unternommen und sich, wenn auch vielleicht nicht eben im Dienste der Freiheitsfrage, sehr eingehend mit den Bedingungen für den Willen selbst beschäftigt hat.

III. Capitel.

Von den Ursachen des Begehrens.

1. Übersicht.

Diesen Lehren wenden wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit zu und wollen demgemäß im nächsten Capitel vom Einflusse des niedrigen Begehrens auf das höhere, und umgekehrt, handeln und in diesem Betracht uns wieder vorerst der Charakteristik des niederen Begehrens zuwenden.

Dieses wird sowohl in seinem Verhältnisse zu der aus ihm hervorgehenden Bewegung als auch zu den Principien, aus denen es selbst hervorgeht, zu betrachten sein. Da diese letzteren, der Aristotelischen Physik gemäß, zweifache sind, Zweckursache und bewegende Ursache, werden wir beide festzustellen haben.

Dadurch und durch die analoge Betrachtung des intellectiven Begehrens vorbereitet, verfolgen wir das sensitive in seinem Einflusse auf das intellective. Aus der vorhergehenden Untersuchung wird klar geworden sein, dass dieser Einfluss im wesentlichen der von Lust und Unlust sei. Es fragt sich aber, in welcher Weise er ausgeübt werde, ob in directer und unmittelbarer Einwirkung auf die Acte des intellectiven Begehrens oder mittelbar auf das diesem zugrunde liegende Vorstellen und Urtheilen und weiterhin, wenn letzteres richtig, wie die Modification dieser Erkenntnis-Grundlage selbst zu denken sei.

Der Effect des Einflusses, den das sinnliche Begehren auf das geistige ausübt, geht nach entgegengesetzten Richtungen. Er ist ein unterstützender, indem das sensible Begehren durch die ihm ausschließlich eignende Kraft der bewussten Bewegung Handeln nnd Schaffen des geistigen Menschen möglich macht; — er ist ein corrumpierender, indem er zu schlechter, dem Sinnendrang folgender Wahl hinreißt.

So haben wir denn mit nicht geringerer Aufmerksamkeit, mit der wir dem Vorgange folgen wollen, in dessen Verlaufe das höhere Begehren unterliegt, den entgegengesetzten zu betrachten, durch den es siegt.

Wiederum wird hier sowohl nach der Zweckursache als nach dem bewegenden Principe zu fragen sein. Dies schließt u. a. die Schwierigkeit ein, ob jene Zweckursache nur das Gute oder auch das Schlechte sein könne. Von ihrer Erledigung hängt auch die Art ab, in der wir über das Verhältnis jenes Begehrens zu dem das Gute erkennenden Urtheile zu entscheiden haben werden.

2. Das niedere Begehren und seine Ursachen.

Sämmtliche Bewegungen des Leibes mit natürlicher Ausnahme derjenigen, die von der vegetativen Seele geleitet, sich der willkürlichen Einflussnahme des Menschen entziehen, haben in einer Activität des sensiblen Begehrungsvermögens ihre Ursache, und zwar — diese Ergänzung entspricht der durch die Principien der Aristotelischen Physik festgestellten Duplicität der Ursachen bei jeglichem Wirken — die wirkenden Ursache, während die Zweckursache offenbar in der sensiblen Form liegt.

Denn wie jedes sinnliche Begehren mit der Kraft zur Bewegung, der örtlichen sowohl als der anderen willkürlichen Bewegungen der Organe, so ist jede Sinnesempfindung mit dem Vermögen sensiblen Begehrens verbunden. Doch vermag die Actualität der sensiblen Form für sich allein der geforderten Duplicität der Ursache nicht zu genügen. Es bedarf offenbar auch für den Act des Begehrens selber einer bewegenden Ursache.

Was kann diese sein, da es die sensible Form nicht ist? Etwa die äußere Bewegung in der physischen Welt? Unmöglich, denn es ist nothwendig, dass das bewegende Princip oder doch eine der bewegenden Ursachen im Verhältnis unmittelbarer Wirkung auf das dadurch Bewegte steht. Das äußere Object aber wirkt nicht unmittelbar auf das Begehren, sondern bloß mittelbar durch die von ihm hervorgerufene und als Zweckursache für dasselbe fungierende sinnliche Form.

Vielleicht kommen wir der Antwort hierauf näher, wenn wir uns erinnern, dass nach Aristoteles ebensowenig wie jeder sinnliche Effect an und für sich schon eine körperliche Bewegnng zur Folge habe, auch nicht jede in den Sinn aufgenommene Form einen Affect errege,[20]) das geforderte Plus besteht nämlich darin, dass die sinn-

[20]) Vide Brentano: „Psychologie des Aristoteles“ S. 110. 2 ebenda S. 104.

liche Vorstellung uns in irgendeiner Weise lustvoll oder unlustvoll afficieren müsse. Vielleicht liegt eben hierin das bewegende Princip fürs Begehren.

Allein, es scheint schwer dies anzunehmen, da einer Definition unseres Autors zufolge Lust erst die Folge des erfüllten Begehrens ist. So scheint sie wohl eher Wirkung als Ursache.

Ferner wäre zu überlegen, ob denn überhaupt den Principien der Aristotelischen Psychologie entsprechend, Kräfte desselben Vermögens, wie Lust und sensibles Begehren es sind, aufeinander einzuwirken vermögen.

Diese letztere Schwierigkeit ist jedesfalls vermieden, wo es sich um die Wirkung des intellectiven und sensitiven Begehrens aufeinander handelt. Allein selbst hier finden wir nicht Begehren direct auf Begehren wirkend, sondern, wie unten zu erörtern bleibt, indirect durch Umgestaltung der Phantasmen, bezw. der intelligiblen Form. Umso weniger scheint es angemessen, sinnliche Lust als bewegende Ursache des sensitiven Begehrens zu denken.

Und doch steht uns keine andere active Kraft des sensiblen Seelentheils zur Verfügung, so dass wir dem letzteren Einwand gegenüber, wenigstens bis zu einer späteren gründlicheren Untersuchung,[21]) die Möglichkeit als offen betrachten wollen, dass jene Bewegung des directen Wirkens nicht so sehr in der Unmöglichkeit desselben als vielmehr darin seinen Grund habe, dass ein indirectes unserm Autor die Phänomene der vom Intellecte ausgehenden Willenshandlung und des praktischen Widerstreits besser zu erklären scheinen mag.

Jenem ersten Bedenken gegenüber aber dürfte es genügen, wenn wir die oben angedeutete Antwort in dem Sinne modificieren, dass man den von der als Zweckursache fungierenden sensiblen Form ausgehenden Lustreiz, weil er der Gattung nach dem Begehren gleicht, sowohl von dieser sensiblen Form selbst als auch von der das Begehren vollendenden und erfüllenden Lust zu unterscheiden habe, die selbst das Ziel der Begehrungsbewegung ist, und anzunehmen, dass auch in dieser Beziehung das Wirkende der Wirkung ähnlich sei, in dem das Begehren, zur Lust sich vollendend, aus einem bewegenden Lustreize selbst hervorgehe.

---

[21]) Vide unten § 4 ξ 26 ff.

3. Das höhere Begehren und seine Ursachen.

Man bezeichnet gewöhnlich das intellective Begehren als das „höhere", und es scheint damit dem sensitiven als dem niederen gegenüber eine Wertdifferenz ausgesprochen. Die Interpretation, welche in dem Ausdrucke „höher" für die von unserem Autor abgegrenzte Classe von Phänomenen liegt, ist also der Deutung günstig, dass das intellective Begehren immer oder wenigstens in den naturgemäßen Fällen das Gute bezw. das Bessere zum Gegenstande hat. Ohne auf die Frage, ob denn in einem Acte des höheren Begehrens nicht auch Schlechtes gewählt werden könne, hier näher einzugehen, weil sie unten, bei der Besprechung der Zweckursache für das Begehren, ausführlich erörtert werden soll, müssen wir doch gleich hier darauf aufmerksam machen, dass eine solche Lehre ein allzugünstiges Urtheil über das freie menschliche Handeln involvieren würde. Zudem scheint es ja ganz leicht, diese höhere Classe von Begehrungsphänomenen auch durch etwas anderes als durch eine Wertdifferenz ihrer Gegenstände abzugrenzen.

Psychische Phänomene können sich im allgemeinen entweder durch ihren Inhalt oder durch den Act selbst unterscheiden. In beiden Richtungen liegen solche Unterschiede nahe, durch welche das intellective Begehren zu charakterisieren ist.

Was den Act anbelangt, so wäre vor allem darauf zu verweisen, dass es sich um einen unkörperlicher Natur handelt, der einen unräumlichen Träger hat,[21]) während das sensitive Begehren, entsprechend seinem ausgedehnten, körperlichen Träger, selbst räumlich ist.

Aber auch dem Inhalte nach unterscheiden sie sich. Wir hörten, dass der Gegenstand des sensitiven Begehrens sinnlich Lust- und Unlustvolles ist, also offenbar die Vorstellungsgrundlage für dasselbe von Anschauungen und Empfindungen sinnlicher Natur gebildet wird. Da damit der Kreis von Gegenständen des sensitiven Begehrens erschöpft ist, fällt alles andere dem intellectiven zu. Ein Begehrungsact, der also z. B. auf die Auflösung eines wissenschaftlichen Problems gerichtet ist, ist offenbar ein intellectiver.

Schärfer noch, als auf diese Weise, läſst sich das Gebiet von Gegenständen des höheren Begehrens charakterisieren, wenn wir daran

[21]) Vgl. Brentano a. a. O. S. 115 ff. u. 145 ff.

denken, dass offenbar sinnliche Lust und Unlust auch dazu gehören. Denn, wenn Aristoteles davon spricht, dass es Menschen gebe, die gleichsam aus principieller Schlechtigkeit bei allen ihren Überlegungen und Handlungen von eigener Lust sich leiten lassen und ihre Wahl dorthin lenken, wo sie in dieser Beziehung größere Chancen erwarten, so erkennen wir klar, dass die προαίρεσις, von unserem Autor ausdrücklich als ein Beispiel für das intellective Begehren angeführt, sich wie das sensitive auf sinnliche Lust richten könne.

Wenn dem aber so ist, so muss, soll überhaupt eine Differenz in den dem höheren Begehren zugrundeliegenden Vorstellungsinhalten gegeben sein, diese nicht im vorgestellten Gegenstande, sondern in der Art, wie er vorgestellt ist, liegen. Und in der That, gerade diese charakterisiert wesentlich die in den Phänomenen des intellectiven Begehrens erreichte höhere Stufe des Menschenthums. Was begehrt ist, muss vorgestellt und nothwendig auch in gewisser Weise erkannt und beurtheilt sein. Beim sinnlichen Begehren ist diese Grundlage eine so primitive, dass nichts im Wege steht, es den Thieren zuzuschreiben. Es genügt, dass eine Anschauung und zwar ein sinnlicher Empfindungsinhalt gegeben sei, der instinctive oder gewohnheitsmäßige Lust bezw. Unlust und in unmittelbarem Anschluss daran Begierde bezw. Widerstreben erregt.

Denken wir an ein gewöhnliches Verbrennungsphänomen, an den heftigen an der betroffenen Stelle localisierten Schmerz und das sofort ausgelöste widerstrebende Begehren. Zweifellos bewegt sich dieses Beispiel ganz im Gebiete des sensitiven Seelentheiles. Wenn jedoch die concreten Umstände die Entfernung der schmerzlichen Ursache etwas erschweren, wenn jene Begierde Gedanken auf Abhilfe auslöst, Überlegungen, worin die Ursache liege, wie ihr beizukommen wäre und wie dies am raschesten bewerkstelligt werden könnte, so tritt damit eine Fülle von seelischen Thätigkeiten auf, die Aristoteles in den intellectiven Theil verlegt; eine Menge von Urtheilen mit abstracter Materie, Bevorzugungen, Entschlüsse, und eben damit sind wir in das Gebiet auch des intellectiven Begehrens gelangt. Um also das zur Charakteristik desselben Gesagte kurz zu wiederholen: das intellective Begehren unterscheidet sich vom sensitiven dadurch, dass es ein geistiger Act ist und dass es sich auf einen geistig, abstract vorgestellten Gegenstand richtet und Urtheile mit abstracter Materie zur Grundlage hat.

Was das bewegende Princip für das höhere Begehren anbelangt, so scheint die Stelle „*πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος*“ maßgebend. Es fragt sich hiebei, welche Classe von Begehrungsphänomenen hier unter „*ὄρεξις*“ verstanden sei, und zwar könnte einer annehmen, da die *ἠθικαὶ ἕξεις* im Gegensatz zu den *διανοητικαὶ* dem sensitiven Theile zugeordnet sind, dass hier *ὄρεξις* die Bedeutung von *ἐπιθυμία* (niederes d. h. sensitives Begehren) habe. Dieser Hinweis auf die ethischen Tugenden ist aber kein glücklicher, denn es gehört auch mit zum Begriffe der ethischen Fertigkeit, dass eben das höhere Begehren von der Art sei, dass es sich nicht von der *ἐπιθυμία* überwältigen lasse.

So kann denn die hier als bewegendes Princip für die *προαίρεσις* angeführte *ὄρεξις* nichts anderes als die *βούλησις* sein. Und dies entspricht auch einerseits ganz der bekannten Aristotelischen Zuordnung der Mittel zur *προαίρεσις* und andererseits dem erfahrungsgemäßen Verhältnis von Zweck und Mittelwollen. Jener „*λόγος ὁ ἕνεκά τινος*“ aber, glaube ich, ist nichts anderes als das *βουλεύεσθαι*, eine Auffassung die von Thomas von Aquin (vgl. Com. zur Nicom. Eth. lect. VII lib. III, Opera Omnia, Parma, Bd XXI, S. 198 b) bestätigt wird.

Was aber das Princip im Sinne der Zweckursache anbelangt, so wurde die dabei hauptsächlich in Betracht kommende Frage, ob diese nur das Gute oder auch ein Schlechtes sein könne, von uns in der oben angeführten Schrift über „die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquino“ in dem Sinne entschieden, dass der Ausdruck *βούλησις* mehrdeutig sei und unter Voraussetzung des Sinnes von schlechthin intellectivem Begehren sowohl Gutes als auch Schlechtes als Object der *βούλησις* bezeichnet werden müsse.

Zur Zusammenfassung und Ergänzung des dort Gesagten sei es gestattet, bei diesem Gegenstande noch ein wenig zu verweilen.

1. De Anim. III 10 p 433 a 24 ff.: „*ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν .... ὄρεξις ... καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή ... ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν. ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξίς τις ἐστιν*“ scheint der *βούλησις*

nur gute Objecte zuzuweisen. Mit unter den Motiven dafür mag eine gewisse Verschiebung wirksam sein, welche der Begriff des Zweckes in der These, dass die *προαίρεσις* auf die Mittel, die *βούλησις* den Zweck gerichtet sei, im Geiste des Autors zuweilen unbemerkt erfahren mochte. Als der dem Willensvermögen vor allem zugedachte Zweck gilt ja die „Glückseligkeit" selbst. „Mit Willen aber ist niemand unglücklich" (vgl. Eth. Nic. *Γ* 7 p 1113 b 16, 1114 b 18).

Allein abgesehen davon ist an andern Stellen der *ἐπιθυμία* nur das Schlechte zugeordnet (*Ἡ δ' ὄρεξις* — welche *ἐπιθυμία* ist — *κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν*), mit zweifelloser Übertreibung, da Aristoteles doch ausdrücklich Fälle richtiger Leidenschaften anerkennt. (Vgl. z. B. die eigenthümliche Aporie, ob der Standhafte nicht ein Unmäßiger sein müsse (*H* 2).

2. Anderseits spricht für die Einbeziehung des Schlechten, die Erwägung, dass ohne dieses schlechtes Handeln, wie es etwa die Aristotelische Bemerkung, dass das höhere Begehren vom niedern zu schlechter Wahl fortgerissen werde, anerkennt, undenkbar wäre. Allerdings könnte die Sache beim *ἀκρατής*, um den es sich hier handelt, auch so zu denken sein, dass die *βούλησις* gänzlich unterdrückt werde, also gar nicht in Action bleibe und eben dann der *ἐπιθυμία* allein die Handlung zufalle.

Ja dieser eignet sogar allein unmittelbar die Herrschaft über die Bewegung der Organe, indem das höhere Begehren nur den Zweck hat (zum Guten) zu lenken und, wenn es diesen, aus Mangel an Kraft, nicht erfüllt, sich deswegen nicht selbst auf Schlechtes richten, sondern gleichsam dem Sturm der Leidenschaften unthätig zu sehen brauche, der ihm die Herrschaft raubt.

3. Mehr Kraft dürfte darum einem anderen Argumente innewohnen, das daran erinnert, wie von unserem Autor dem *ἀκρατής* der *κακός* als derjenige gegenübergestellt wird, welcher mit Vorsatz schlecht handelt.[22]) Der Vorsatz aber gehört zweifellos dem höheren Begehrungsvermögen an.

Allerdings scheint es nach *H* 9 1151 a 20 ff. wiederum, als ob denn doch wenigstens das für gut Gehaltene das Object wäre, da Aristoteles sagt, der Unterschied des Zügellosen vom unenthaltsamen

---

[22]) *H* 9.

Schwächling liege darin, dass jenen die Leidenschaft so weit überwältigt habe, dass er gar nicht mehr im Besitze der richtigen sittlichen Überzeugung sei, sondern vielmehr wähne, dass man den sinnlichen Lüsten ungezügelt nachzutrachten habe. Eben weil damit das Princip des Handelns selbst nicht mehr aufrecht bleibe, sei das Maximum an Unsittlichkeit erreicht. Ebenso heißt es im 1. Capitel dieses Buches, „das Gemeinsame besteht darin, dass sie beide den sinnlichen Lüsten fröhnen, der Unterschied aber ist der, dass der Zügellose dabei sogar in seinem Rechte zu sein glaubt, während der Unenthaltsame dies nicht glaubt.“[23])

Und doch kann hier schon aus dem Grunde nicht gemeint sein, dass das Schlechte in Wahrheit für gut gehalten sei, weil ja dann subjective Sittlichkeit, also kein Grund zu so schwerer Verdammnis gegeben wäre.[24])

In diesem Sinne wird gezeigt, warum der *ἀκρατής* weniger schlecht sei als der *κακός*, weil er nämlich erstens nicht wie einer handelt, der weiß und die Sache überlegend betrachtet, sondern wie einer, der schläft oder in berauschtem Zustande ist und zweitens, weil seine Absicht keine schlechte ist. Er ist in diesem Betrachte „einer Bürgerschaft zu vergleichen, die alle möglichen guten und nothwendigen Beschlüsse fasst und die besten Gesetze hat, sie aber nicht in Vollzug setzt“.

„Die Überzeugung in seinem Rechte zu sein“ bezieht sich also offenbar nicht etwa auf subjective Sittlichkeit, sondern vielmehr auf sittliche Roheit. Der *κακός* anerkennt das, was er thut, zwar nicht als unsittlich, hält es aber auch nicht für sittlich, weil er sich um diesen Unterschied überhaupt nicht kümmert.

Einwandfrei erscheinen ferner u. a. folgende Argumente unsere Ansicht, dass Schlechtes nach Aristoteles in gleicher Weise wie Gutes in Acten höheren Begehrens begehrt werden könne, zu bestätigen:

---

[23]) *H* 1152 a 4 ff. *Ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατὴς καὶ ὁ ἀκόλαστος, ἕτεροι μὲν ὄντες, ἀμφότεροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν· ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν· ὁ δ' οὐκ οἰόμενος.*

[24]) Nämlich als Höhepunkt der Unsittlichkeit. Vgl. auch die Bemerkung *Γ* 1 „Die Unwissenheit im Vorsatze ist nicht Ursache der Unfreiwilligkeit, sondern der Schlechtigkeit und nicht die Unwissenheit in allgemeinen ist es, welche die Handlung als unfreiwillig entschuldigt, sondern die Unwissenheit inbetreff des Einzelnen, der Umstände und Objecte der Handlung.“

4. „Tugend oder Laster — heißt es *H* 9 1151 a 15—19 — ist es, was im Menschen die Principien entweder in Richtigkeit erhält oder verdirbt. Bei den Handlungen aber liegt das Princip im Endzweck, so wie in der Mathematik in den Axiomen. Weder hier noch dort ist es die Fähigkeit zu schließen, welche uns die Principien lehrt, sondern es ist immer eine Art Tugend, entweder eine natürliche und angeborene oder eine durch Gewohnheit erworbene, wenn man über die Principien richtig denkt.“

Der Sinn der Stelle ist folgender: Jenes mit den Axiomen verglichene Princip der Handlung ist der Zweckwille,[25]) die *βούλησις*. Von dieser wird hier nun gesagt, dass sie sich je nach angeborenen oder erworbenen Dispositionen dem Guten und dem Schlechten zuwenden könne.[26])

5. Der *εὔβουλος* ist nicht derjenige, welcher nur die Mittel richtig wählt, auch seine Zwecke müssen richtige sein. Diese (bald richtigen, bald unrichtigen Zwecke) sind aber Gegenstände der *βούλησις*.

So viel mag genügen, um das zu ergänzen, was der bezüglichen Argumentation in meiner ersten die Principien der Aristotelischen Ethik behandelnden Schrift an zwingender Kraft noch etwa fehlen mochte. Doch sei auch noch auf das sich dort an diese Untersuchungen anschließende Problem, in welcher Weise die Erkenntnis der Güte des Begehrungsobjectes zu denken sei, mit wenigen ergänzenden Erwägungen zurückgegriffen.

Die Frage gieng dahin, ob die Erkenntnis der Güte auf Grund der Wahrnehmung richtiger Begehrungsacte oder aber ob die Richtigkeit des Begehrens selbst erst auf Grund des unabhängig davon als gut erkannten Objectes zu beurtheilen sei.

Unter den Gründen, welche als Einwände gegen unsere daselbst vertretene Auffassung von der Priorität des Begehrens anzuführen wären, seien noch folgende nachgetragen:

---

[25]) Vgl. *Γ* 6 1113 a 2—6. „Das, was infolge der Berathung als das Bessere entschieden worden ist, ist das Vorgesetzte. Denn jeder hört alsdann mit seinen Untersuchungen (über die Reihe der Ursachen, aus welchen die Sache entstehen soll. Garve.) auf, wenn er dieselbe auf das in ihm selbst liegende Princip zurückgeführt hat.“ Dies ist aber offenbar die *βούλησις*.

[26]) N. B. Dabei braucht die Erkenntnis des Wertcharakters des Zweckobjectes nicht durch die *βούλησις* selbst zu erfolgen, da dieses oft ein complicierteres secundäres Gut ist, sondern sie wird durch das *βουλεύεσθαι* vermittelt.

1. Das über das Verhältnis von βουλεύεσθαι und προαίρεσις Gesagte scheint dagegen zu sprechen, dass Güte nach der Aristotelischen Auffassung auf Grund als richtig erkannter Begehrungsacte erkannt werde. Denn dem βουλεύεσθαι, einer ganz auf dem Gebiete des Urtheils sich bewegenden Seelenthätigkeit, kommt es nach Aristoteles zu, das Object für die προαίρεσις zu finden. Und diese tritt erst nach unabhängig von Acten der Wahl erfolgter Erkenntnis des Guten in Action.

2. Das Gute wird als eigenthümliches Object des durch den Namen „praktischer Verstand" abgegrenzten Urtheilsgebietes bezeichnet. Es scheint also, da wohl das Begehren Urtheile, nicht aber das Urtheil Begehrungsacte voraussetzt, die Erkenntnis des Guten ohne Hilfe des Begehrens möglich.

3. Da das Gute nach Aristoteles Princip ist, die Principien aber vom νοῦς erkannt werden, so scheint die Erkenntnis des Guten dem νοῦς, also reiner Verstandesthätigkeit, zuzufallen.

4. Es scheint, dass die βούλησις selber gar nicht imstande sei, über die Güte des Zweckes, der ja gewöhnlich ein compliciertes praktisches Gut ist, Auskunft zu geben, da die Bewertung solcher praktischer Ziele doch der die προαίρεσις einleitenden berathenden Thätigkeit (dem βουλεύεσθαι) zufällt.

Prüfen wir nun diese Einwände der Reihe nach genauer, so zeigt sich, dass keinem von ihnen mehr als scheinbare Kraft eignet.

ad 1. Schon der erste übersieht, dass es sich ja von vornherein bei unmittelbarer Erkenntnis primärer Güter nicht um die (auf Mittel gerichtete) προαίρεσις, sondern bloß um die βούλησις handeln könne. Und was

ad 4 das diesbezüglich gegen die βούλησις Vorgebrachte anbelangt, so darf offenbar nicht übersehen werden, dass die berathende Thätigkeit, das βολυεύεσθαι, sehr wohl die Güte der verschiedenen, sich als Folgen der zu erwägenden Handlung herausstellenden Güter auf Grund von richtigen Acten des Liebens und Bevorzugens schätzen könne, wofür die erwähnte Abhandlung weitere Belege erbringt.

ad 2. So muss wohl auch gegen das zweite Argument eingewendet werden, dass das βουλεύεσθαι, worin die Activität des praktischen Verstandes besteht, sich in erster Reihe nicht auf die Schätzung

des in sich Guten, sondern des Nützlichen bezieht und dass selbst dieses nur im Hinblick auf die Erfahrung von Begehrungsacten, nämlich des Zweckwollens und zwar in der eben angedeuteten Weise möglich ist.

ad 3. Was endlich den *νοῦς* anbelangt, so ist das Wort zweifellos äquivoc. Eth. Nic. I 8 p 1169 a 17 ist das Begehren des höheren Theiles selbst *νοῦς* genannt (*πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ*).

So dürfen wir wohl an unserer Überzeugung festhalten, dass das Gute nach Aristotelischer Auffassung durch das Begehren erkannt werde. Allerdings darf der Doppelsinn, der hierin liegt, nicht übersehen werden. Dieses „durch das Begehren" lässt sowohl die Auffassung zu, dass das Begehren selbst ein Erkennen sei, als die, dass es bloß ein die Erkenntnis des Guten vermittelndes Erkenntnisobject sei.

Die erstere wäre falsch und mit dem bekannten Irrthum der David Humeschen Gefühlsmoral identisch. Die zweite aber besteht zu Recht; und so mag denn zum Schlusse die bezügliche Lehre noch einmal kurz zusammengefasst werden:

Die Principien jeglichen Wissens liegen in unmittelbar einleuchtenden Urtheilen, folglich auch die der Erkenntnis des Guten.

Diese Erkenntnis aber ist nach Aristoteles das Werk nicht des Verstandes schlechthin, sondern des praktischen Verstandes. Das Wahre, welches diesem abgegrenzten Theile unseres Erkenntnisvermögens als eigenthümliches Object zufällt, ist jene Art von Wahrheit, welche mit dem richtigen Begehren übereinstimmt (*ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει*).[27]) Da die Beziehung zum richtigen Begehren den specifischen Charakter dieses Seienden bestimmt und dasselbe von Aristoteles als die Güte selbst charakterisiert ist, so ist klar, dass nach ihm das W e s e n d e r G ü t e in jener Harmonie mit dem richtigen Begehren besteht. Und diese Harmonie wird — da keine Relation ohne die Fundamente erkannt werden kann — nicht anders als auf Grund der Erfahrung richtigen Begehrens erkennbar sein.

---

[27]) Z 2 1139 a 30.

4. Vom Einflusse des niederen Begehrens auf das höhere und umgekehrt.

Das sensitive Begehren steht nun nach der allgemeinen Auffassung der Aristotelischen Lehre des öfteren im Kampfe mit dem intellectiven.

Das Wort vom Kampf und Wettstreit ist natürlich ein bildlicher Ausdruck für die Phänomene, auf die es hier ankommt. Ersteres erinnert an das feindliche Walten von Lebewesen, deren eines zu seiner Förderung und Erhaltung des andern Verdrängung oder Untergang erstrebt, letzteres knüpft an Erscheinungen der Sinnenwelt an, insbesondere an das Gesetz, dass Qualität die Qualität am Orte verdrängt oder genauer, dass gleiche Species einander am gleichen Orte ausschließen. Was ist nun aber eigentlich gemeint, wenn wir von einem Kampfe der Begehrungen miteinander sprechen?

Der einfachste Fall, der hier in Betracht kommt, scheint mir der zu sein, dass dort, wo ein gewisser Zweck bereits feststeht, die auf die möglichen Mittel gerichteten Begehrungen eine Zeitlang schwanken, bis endlich eines den Sieg davonträgt. Es handelt sich hiebei thatsächlich um eine Art Verdrängung eines Begehrungsactes durch einen andern. Der Zweckwille wirkt nämlich den Mittelwillen nicht unmittelbar, sondern durch das den Causalzusammenhang zwischen Mittel und Zweck prüfende Urtheil. Löst im Verlaufe der Überlegung eine Meinung die andere ab, so mit ihr auch ein Begehren das andere. Der Sieg aber entscheidet sich im Acte des vorziehenden Entschlusses. Er bedeutet nicht schlechtweg, dass von mehreren einander ablösenden Begehrungsacten einer schließlich seinen Platz in der Seele behauptet, sondern dass eines dieser Begehrungsphänomene den specifischen Charakter des Vorziehens annimmt. Dadurch gewinnen die Begriffe des Sieges und Kampfes mehr als dispositionellen und genetischen Charakter. Es entspricht ihnen ein Phänomen von descriptiver Besonderheit, das des Vorziehens.

Es bedarf wohl keiner ausführlichen Begründung, um nachzuweisen, dass wir uns auf diese Weise den Kampf des niedrigen mit dem höheren Begehren nicht vorzustellen haben. Wie sollten doch derartig verschiedenen Trägern angehörige Acte zur Einheit eines psychischen Phänomens verschmelzen! Über das wahre Verhältnis der

beiden Gattungen von Begehrungsphänomenen werden wir vielmehr leichter zu größerer Klarheit gelangen, wenn wir nicht von vornherein den speciellen Fall eines derartigen Widerstreits ins Auge fassen, sondern die Aristotelische Lehre durch Vergleich mit dem, was die Erfahrung einer nicht allzu subtilen Deutung bietet, zu construieren suchen. Ich glaube, dass sich hiebei vom Aristotelischen Standpunkte folgende zwei Grundsätze als unanfechtbar ergeben:

1. Bei jeder (mit Bewegung der Glieder verbundenen) Handlung ist das sensitive Begehren betheiligt.

2. Jedes eigenthümlich menschliche Handeln, jede actio humana, d. h. alles, was der Mensch thut mit Ausschluss der reinen Instincthandlungen, hat einen Act des intellectiven Begehrens zur Voraussetzung.

Es ist also an jedem Falle einer im eigentlichen Sinne sogenannten Handlung sowohl das höhere als auch das niedere Begehren betheiligt, und es liegt stets und nothwendigerweise ein Zusammenwirken beider Factoren vor, und mit und in demselben mag im einzelnen Falle sich auch jenes Verhältnis einstellen, das wir den Kampf des niederen mit dem höheren Begehren nannten.

Es wäre verfehlt, aus der Thatsache, dass nach Aristoteles die Unsittlichkeit bisweilen eine Folge des siegreichen Widerstrebens des niedrigen Menschen gegen den höheren ist, ein allgemeines Gesetz zu machen. Der Vorsatz, ein höheres Begehren also, kann von vornherein auf Schlechtes gerichtet sein und in der Kraft sinnlicher Leidenschaft ebenso eine Unterstützung wie ein Hindernis finden. Das niedere Begehren ist an und für sich durchaus nicht ein schlechtes Princip und ebensowenig das geistige seinem Wesen nach ein gutes. Die Sittlichkeit der Handlung stammt aus der Erkenntnis des Guten. Erkennend aber sind, wie oben ausgeführt worden, die dem höheren Begehren zugrunde liegenden Verstandesthätigkeiten; und nicht nur das Gute, auch das Schlechte kann Gegenstand eines besonnenen, logischen Denkens sein, und so mag oft von vornherein der gefasste Entschluss verkehrt und tadelnswert sein, ohne dass das intellective Begehren zuerst sozusagen die Richtung zum guten Ziele genommen hätte und im Verfolge derselben erst vom wilden Ansturm des niederen aus seiner Bahn gerissen worden wäre.

Auch wer sich den Zweck gesetzt hat, um jeden Preis Reichthum zu erwerben, und wem Betrug oder gar Mord sich nach Lage der Umstände als geeignetstes Mittel hiezu ergeben, handelt auf Grund von Überlegung, also begehrend im Sinne des höheren Begehrens. Wenn auch zuzugeben ist, dass hier niedrige sinnliche Gelüste das eigentlich treibende Motiv sein mögen, so ist doch unverkennbar, dass Geld nicht selbst ein Begehrungsinhalt ist, der in einer sinnlich lustvollen Qualität besteht, dass also, wie der Gedanke daran, so das sich darauf richtende Begehren ein intellectives sein muss. Ja so gewiss sind wir im Rechte zu leugnen, dass der regelmäßige Gang eines verwerflichen Handelns von richtigem intellectiven zu Kampf und Sieg eines auf das Schlechte gerichteten sensitiven Begehrens führe, dass sogar gezeigt werden kann, wie die Leidenschaften des niedrigen Seelentheils sich unter Umständen auch einem unsittlichen Willensentschluss hindernd in den Weg stellen können, wie dies z. B. im vorigen Falle von den Antrieben der Furcht ersichtlich ist. Wer mit dem Bewusstsein der Pflicht, das Vaterland zu vertheidigen, ins Feld zieht und plötzlich aus verderblicher Nähe ins schreckliche Angesicht der Gefahr blickend, ein Opfer seines furchtsamen Temperamentes, zu schimpflicher Flucht fortgerissen wird, bei dem liegt wirklich der Ursprung des Schlechten in dem sich dem höheren Entschlusse feindlich entgegenstellenden sensitiven Antriebe, während dieser im obigen Beispiele, zu genügender Stärke erwachsen, das Schlechte geradezu zu verhindern geeignet wäre. Damit darf natürlich nicht übersehen werden, dass in zahlreichen Fällen der sensitive Antrieb nach der Lehre unseres Philosophen sich einem ursprünglich normgemäßen Willensentschlusse entgegenstellt und sich in einem demselben widersprechenden Handeln auswirkt.

Wie ist nun in diesem Falle das Wort vom Kampfe des niederen mit dem höheren Begehren unbildlich zu verstehen? Ein Beispiel mag verdeutlichen, was Aristoteles hierüber zu denken scheint. Man denke an einen, der die Aufgabe auf sich genommen hat, ein schwieriges wissenschaftliches Problem zur Lösung zu bringen. Er arbeitet, intensiv seiner Aufgabe hingegeben, allen kleinen feindlichen zerstreuenden Anlässen aus dem Wege gehend, fort, bis ihm die zunehmende Kälte in seinem Arbeitsraum alles weitere Bemühen verleidet. Hier ist es offenbar ein Begehrungsantrieb sensitiver Natur, welcher den wohl als lobenswert zu bezeichnenden Entschluss bricht, und gerade an einem

derartigen Falle läſst ſich das im weiteren Verlaufe durch exacte Argumente als Ariſtoteliſch zu erweiſende Geſetz anſchaulich machen, daſs das niedere Begehren in einer durch die Einwirkung auf das Urtheil vermittelten Weiſe auf das höhere wirkt.

Ariſtoteles gibt für dieſes Geſetz Zeugnis, indem er lehrt, daſs die Unmäßigkeit der *φρόνησις* ſchädlich ſei. Die *φρόνησις* iſt ja im weſentlichen die Fähigkeit, ſich gut zu berathen und richtig über die Mittel zu urtheilen, welche die Erreichung löblicher Zwecke garantieren. In dem Namen *σωφροσύνη* aber ſcheint Ariſtoteles die Erkenntnis ſich auszuſprechen, daſs die Kraft, ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen, eine Erhalterin der *φρόνησις* ſei. „Mäßigkeit und Nüchternheit tragen nämlich dazu bei, gerade die Richtigkeit derjenigen Ideen, mit welchen die Klugheit umgeht, zu erhalten. Denn nicht jede unſerer Überzeugungen wird durch Luſt und Unluſt verändert und von der Wahrheit abgebracht. Sinnliches Vergnügen und phyſiſcher Schmerz haben keinen Einfluſs darauf, ob wir uns die drei Winkel eines Dreieckes zwei rechten gleich oder ungleich denken. In Bezug auf Anſichten aber, die ſich auf Geſchäfte des menſchlichen Lebens beziehen, haben Luſt und Schmerz Einfluſs.“

In welcher Weiſe der ſenſitive Antrieb das Urtheil modificiert, ſei weiter unten erörtert, nachdem uns ein weiteres Argument es wahrſcheinlicher gemacht haben wird, daſs wir auf dem richtigen Wege ſind.

Dasſelbe ſtützt ſich auf die erſten 5 Capitel des ſiebenten Buches, und zwar auf die daſelbſt vorgetragene Lehre, daſs es unmöglich ſei, etwas Unrechtes mit dem Bewuſstſein der Unrichtigkeit zu wählen. Denn dieſe Lehre ſchließt die Anſchauung ein, daſs das Urtheil der Vernunft verſagen müſſe, damit ein unſittlicher Effect zuſtande käme. Es liegt alſo nahe, den von Ariſtoteles wiederholt und in ganz unzweifelhafter Weiſe betonten corrumpierenden Einfluſs des niederen Begehrens auf das höhere als einen durch die Einwirkung auf das Urtheil vermittelten zu denken.

Doch wie? Iſt dies unſer Vorgehen nicht auffällig; ja fordert es nicht von vorhinein den Widerſpruch heraus? Heißt es nicht etwa nichts anderes, als den gewagten Verſuch zu unternehmen, eine im Grunde wenig beſtrittene Lehre dadurch zu ſtützen, daſs wir unſerm Autor in einem anderen Punkte eine ſolche zuſchreiben, für

die sich nichts Greifbares aus seinen Werken ergibt, ja zu deren Gegentheile er sich allem Anscheine nach bekennt?

Wir behaupten damit ja nichts Geringeres, als dass Aristoteles mit Sokrates in der Lehre, dass Schlechtes nicht mit Wissen gewählt werden könne, übereinstimme. Und gerade die Capitel, auf die wir uns dabei stützen, sind sie nicht im wesentlichen eine Polemik gegen jene Sokratische Anschauung?

Behauptet Aristoteles doch ganz ausdrücklich, diese Lehre sei mit offenkundigen Erfahrungsthatsachen im Widerspruch.[28]) Sokrates leugnet damit, dass es eine *ἀκρασία* gebe, die schlechte Disposition der Unenthaltsamkeit, in deren Schilderung sich aller Glanz Aristotelischer Darstellungskunst, die wunderbare Feinheit seines Blicks für concrete Thatsachen der Erfahrung und die Kraft des Meisters, sie philosophisch zu deuten, vereinigen. Weit entfernt, diese sonderbare Ansicht Sokrates' zu theilen, scheint er sie vielmehr für so ungeheuerlich zu halten, dass sie gar nicht ernst genommen werden könne, denn sofort, nachdem er darüber referiert hat, wirft er — der eigentlichen und ausführlicheren Kritik voraneilend — ein: „Da müsse man doch fragen, was denn das für eine Art von Unwissenheit sein solle! Es sei ja ganz außer Zweifel, dass der, welcher aus Mangel an Selbstbeherrschung etwas thue, zuvor, ehe er in diesen Fall kam und die sinnlichen Antriebe erhielt, nicht unwissend darüber war, dass er nicht so handeln solle." So scheint es ihm denn auch — um nur weniges anzuführen — im dritten Capitel[29]) offenbar weniger fraglich, ob, wenn wir unsern Vorsätzen ungetreu werden, dies wissentlich oder unwissentlich geschehe, als vielmehr, wie es wissentlich geschehen könne; und weiter unten weist er gerade auf ein Beispiel der Erfahrung hin, das der Sokratischen Auffassung durchaus widerspricht: dass nämlich einer, dem die Vernunft etwa sage: es sei unrecht, von

---

[28]) *H* 2 1145 b 25 ff. *Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον, ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας · οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. Οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς.* Ebenda 28 ff. *καὶ δέον ζητεῖν τὸ πάθος, εἰ δι ἄγνοιαν, τις ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας · ὅτι γὰρ οὐκ οἴεταί γε ὁ ἀκρατευόμενος, πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν.*

[29]) *H* 3 1146 b 8 ff. *Πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον, πότερον εἰδότες ἢ οὔ, καὶ πῶς εἰδότες.*

Süßem zu kosten, die Phantasie aber, ein Object vorstellend, das süß ist, das Urtheil weckt, dass dieses, wie alles Süße etwas Angenehmes sei, dass ein solcher, die Forderung der Enthaltsamkeit außeracht lasse und nach dem Gegenstande der Begierde greife.[30])

Und doch, glaube ich, beweist alles dies nichts gegen unsere obige Behauptung. Könnte man sich nämlich der Sokratischen Ansicht gegenüber von vornhinein auf den Standpunkt stellen, dass die gegentheilige Auffassung — das scio meliora, proboque . . . — durchaus keine logische oder psychologische Schwierigkeit involviere, so ist Aristoteles weit entfernt davon, die Sache so leicht zu nehmen. Für ihn ist die Schwierigkeit sogar — dies geht klar aus der Art, wie er sie behandelt und wie er darüber spricht, hervor — eine sehr bedeutende. „Das zu thun, was man eben jetzt als böse deutlich erkennt", scheint auch ihm „schrecklich, ja unbegreiflich", und er bemüht sich auf mannigfache Weise den Knoten zu lösen, um schließlich die Entscheidung in einem Sinne zu treffen, der der Sokratischen Anschauung viel näher steht als der gegentheiligen.

Von diesen Lösungsversuchen sei, um vorerst unsere Behauptung, dass Aristoteles selbst in dem, was Sokrates unmöglich schien, große Schwierigkeiten sah, nicht unbelegt zu lassen, darauf verwiesen, wie er sich dem obigen Erfahrungsbeispiele gegenüber zu helfen sucht. Die durch den Sinneseindruck gegebene Meinung „*X* ist süß und darum angenehm", argumentiert er, stehe mit der (fingierten) allgemeinen

---

[30]) *H* 5 1147 a 21 ff. *Ἔτι καὶ ωδε φυσικῶς ἄν τις ἐπιβλέψειε τὴν αἰτίαν · ἡ μὲν γὰρ, καθόλου δόξα · ἡ δ' ἑτέρα, περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία · ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς · οἷον εἰ παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ · τουτὶ δὲ γλυκὺ, ὡς ἕν τι τῶν καθ' ἕκαστον. ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον, ἅμα τούτῳ καὶ πράττειν. Ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῇ, ἡ κωλύουσα γεύεσθαι · ἡ δὲ, ὅτι πᾶν τὸ γλυκὺ, ἡδύ · τουτὶ δὲ γλυκύ · αὕτη δὲ ἐνεργεῖ · τύχῃ δὲ ἐπιθυμία ἐνοῦσα · ἡ μὲν λέγει φεύγειν τοῦτο · ἡ δὲ ἐπιθυμία ἄγει · κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων · ὥςτε συμβαίνει ὑπὸ λὸγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτὴν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. Ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα, τῷ ὀρθῷ λόγῳ · ὥςτε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν, ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην. Πῶς δὲ λύεται ἡ ἄγνοια, καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων ὁ ἀκρατὴς, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ οἰνωμένου καὶ καθεύδοντος, καὶ οὐκ ἴδιος τούτου τοῦ πάθους, ὃν δεῖ παρὰ τῶν φυσιολόγων ἀκούειν.*

Forderung, dass Süßes zu meiden sei, nicht im Widerspruche. Also handle der Fehlende gar nicht nach einem Urtheile, das dem sittlichen widerspreche. Es ist klar, wie Aristoteles hiemit die Schwierigkeit verschiebt. Denn nicht darin sollte sie gefunden werden, dass man einer Überzeugung entsprechend handle, die der eigenen sittlichen widerstreitet, sondern, dass man etwas thut, was das eigene Gewissen verurtheilt. Gleich darauf verschiebt sich ihm der dunkle Punkt wieder nach anderer Richtung, indem sich ihm die Sache so darstellt, als liege das Unbegreifliche darin, wie wahres Wissen Schlechtes erzeugen könne. Und indem Aristoteles dagegen einwendet, dass ja gar nicht jenes allgemeine und in besonderem Grade des guten Charakters theilhaftige Wissen des Obersatzes, sondern bloß das durch die Sinnesempfindung gegebene concrete („*X* sei süß und angenehm") den Fehltritt erzeuge, übersieht er wiederum, dass das Merkwürdige nicht darin gefunden wurde, dass die schlechte Wahl **infolge** des richtigen Obersatzes, sondern dass sie **trotz** desselben stattfinde.

Die Lösung aber, von der wir sagten, dass sie den Aristotelischen Standpunkt selbst dem Sokratischen annähere, liegt in einer Anwendung des Unterschiedes zwischen Wissen im Sinne der *δύναμις* und *ἐνεργεια*: „Es ist ein großer Unterschied, zwischen eine Wissenschaft potentiell haben und actuell mit ihr beschäftigt sein. Wir sagen nämlich sowohl von dem, welcher eine Wissenschaft erlernt hat und besitzt, ohne sich jetzt damit actuell zu beschäftigen, als von dem, welcher die betreffenden Urtheile thatsächlich fällt, dass er die Sache wisse. Dies macht aber in Absicht des Handelns einen wesentlichen Unterschied, ob jemand wider sein besseres Wissen Unrecht thut, indem er gegenwärtig sein Nachdenken mit diesen Einsichten beschäftigt, oder nur, indem diese Einsichten, ehedem von ihm erworben, jetzt gleichsam ruhen. Das erstere — zu thun, wessen man sich eben jetzt als eines Bösen bewusst ist — scheint schrecklich und unbegreiflich. Das andere, gegen Einsichten zu handeln, die gegenwärtig nicht actuell in der Seele sind, scheint nichts Außerordentliches."[31])

---

[31]) *H* 5 1146 b 31 ff. *Ἀλλ' ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), δι οἴσει τὶ ἔχονῖα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ ἃ μὴ δεῖ πράττειν τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα. τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν, ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν.*

Ein weiteres Argument dafür, dass Aristoteles in der von uns angegebenen Weise den Sokratischen Standpunkt theilt, scheint ein Blick auf die Erfahrung selbst zu bieten. Der ἀκρατής handelt wirklich nicht selten außer actuellem Zusammenhange mit seinen sittlichen Anschauungen und dies umso leichter, je seltener er sich diese ins Bewusstsein zu rufen pflegt und je stärker die Gewohnheit der Leidenschaft sich ausgebildet hat. Es ist von vornherein klar, dass die Wahrscheinlichkeit, ob das sittliche Urtheil, von dem Aristoteles behauptet, seine Actualität werde durch eben die physiologischen Bedingungen gehemmt, in welchen die Leidenschaft wurzelt, in einem concreten Falle actuell werden wird, davon abhängt, wie oft das Individuum Gelegenheit nahm, sich damit zu beschäftigen. Einer den Leidenschaften hingegebenen Lebensführung werden solche moralische lucida intervalla selten erscheinen, und dies macht dann doppelt erklärlich, warum die sittlichen Urtheile nicht die Kraft haben, sich im Augenblick der Versuchung selbst über die Schwelle des Bewusstseins zu heben. Die christliche Pädagogik beweist durch das Gebot und die Gepflogenheit der Gewissenserforschung, dass sie sich dieses Sachverhaltes, für welchen wir auch Aristoteles Zeugnis geben sehen, wohl bewusst ist.

So kann uns denn der Hinweis auf andere, scheinbar unserer Interpretation ungünstige Äußerungen des Autors kaum mehr irre machen. So etwa, wenn es im Buch VII, p. 1145 b 12 ff. heißt: „Der Unenthaltsame weiß, dass er schlecht handelt, indem er der Leidenschaft nachgibt, und der sich Beherrschende weiß, dass die Begierden schlecht sind und er folgt ihnen nicht, weil es ihm seine Vernunft verbietet“, so brauchen wir, um dies in Harmonie mit unsern Ausführungen zu bringen, nicht etwa erst darauf aufmerksam zu machen, dass Aristoteles an eben dieser Stelle der kurz zuvor angedeuteten Absicht, alle gang und gäben Meinungen über die Sache anzuführen, entspreche, ohne sich selbst noch für eine davon zu entscheiden, sondern wir können einfach darauf verweisen, dass die citierte Stelle ihre Richtigkeit behält, auch wenn das sittliche Wissen des Unenthaltsamen bloß potentiell verstanden wird. Das sittliche Urtheil wird, wenn jenes Wissen auch ein bloß potentielles gewesen ist, doch bald, in der Reue wenigstens, zur Actualität erwachen, „und auf welche Weise dabei die Art des Nichtwissens behoben wird und wie der Unenthaltsame wieder zu seiner vorigen Einsicht gelangt, wenn die Zeit der Ver-

suchung vorbei ist, das bedarf keiner eigenen Erklärung. Denn es geschieht auf dieselbe Weise, wie der Schlafende oder der Trunkene wieder zu seinen vorigen Einsichten gelangt, wenn jener erwacht und dieser nüchtern wird; wovon die Ursachen von den Physiologen untersucht werden müssen".

Allein noch ein Einwand könnte erhoben werden und geeignet erscheinen, den Zusammenhang dieser Beweisführung zu sprengen. Wir haben eben die Grenzen einer rein historischen Darstellung ein wenig überschritten, indem wir ins Gebiet der Erfahrung selbst uns begaben, um nachzuweisen, dass sie Aristoteles theilweise Recht gebe. Die Phänomene des schwächlichen, zur Selbstbeherrschung unfähigen Charakters waren es, die wir dabei beachteten und der Gesammtinhalt des siebenten Buches spricht dafür, dass auch unser Autor vorzugsweise diese ins Auge gefasst habe.

Wie steht es aber mit dem *κακός*, den die Nicom. Ethik dem *ἀκρατής* gegenüberstellt? Gilt von ihm auch, dass er zur Zeit der unsittlichen That des bessern Wissens actuell ermangelte? Offenbar nicht, denn die Leidenschaft, die jenes raubt, hat hier gar nicht den Kampf mit einem höher stehenden Begehren aufzunehmen, der *κακός* thut das Schlechte mit Vorsatz, also offenbar mit Wissen.

Dieser Einwand mag sich auf richtige Behauptungen gründen; den Zusammenhang unserer Beweisführung zerreißt er dennoch nicht. Wir fragen ja hier nur darnach, wie der Vorgang zu denken sei, durch welchen das niedere Begehren das auf das Gute gerichtete Höhere überwältigt, ob mittelbar durch Einwirkung auf das Urtheil oder nicht. Bei demjenigen aber, der mit Vorsatz, also nach dem im dritten Buche über die *προαίρεσις* Gesagten, auf Grund von Überlegung schlecht handelt, liegt der Fall gar nicht vor, dass das niedere Begehren in der Weise, die uns hier interessiert, einen Kampf mit dem höheren aufzunehmen hat, und wenn Aristoteles' Stellungnahme gegenüber dem „Scio meliora, proboque, deteriora sequor" auch keine durchaus ablehnende wäre, so ist sie es doch zweifellos in einem Umfange, der sich mit dem durch unsern Beweiszweck geforderten deckt.

Nach diesen Vorbereitungen genügt ein kurzes Wort über die Weise, in der der sensitive Antrieb das Urtheil modificiert. Die Sache ist offenbar so zu denken, dass die dem schlechten sensitiven Antrieb zugrundeliegenden Phantasmen das ganze momentane Vorstellungs-

bereich der sensitiven Seele in einem Maße erfüllen, dass für die den Gedanken an das richtige Ziel und damit mittelbar das höhere Begehren selbst fundierenden kein Platz erübrigt und diese darum entweder nicht zur Actualität gelangen oder sie doch wieder einbüßen müssen.

Andererseits vermag aber auch der Sturm der Leidenschaften, wenn schon der Gedanke an das Gute actuell aufrecht bleibt, doch die wertenden Urtheile zu zerstören. In verwandtem Sinne spricht Aristoteles davon, dass das sensitive Begehren die Principien verfälsche. Der Vorgang ist im allgemeinen der Art analog, wie uns Brentano[32]) den Einfluss des intellectiven Theiles auf den sensitiven schildert. „Obwohl der intellective Theil in allen Gattungen der sensitiven Thätigkeiten seinen Einfluss geltend macht, so wirkt er doch nicht auf alle unmittelbar. Wie die äußeren sinnlichen Objecte zwar nicht bloß Empfindungen, sondern auch Affecte in uns erregen und örtliche Bewegungen zur Folge haben, aber dennoch unmittelbar nur Empfindungen hervorrufen, da erst das Wahrgenommene begehrt wird und auf das Begehrte sich die Bewegung richtet, so wirkt auch der intellective Theil, wenn er auf die sensitiven Thätigkeiten einen Einfluss übt, zunächst immer auf die Phantasmen, und durch die Änderungen, die er in der Phantasie hervorbringt, werden dann auch die Begierden modificiert, und indem diese andere und andere werden, ändern sich auch die Bewegungen, die aus ihnen hervorgehen."

IV. Capitel.

Die Freiheitsfrage.

Tugend und Laster stehen nach Aristoteles in unserer Willensmacht. Zwei Beweise führt das 5. Capitel des 3. Buches dafür an bezw. sie lassen sich demselben bei genauerer Berücksichtigung des Zusammenhanges entnehmen. 1. Da die Tugenden auf Grund wiederholter

[32]) Psychologie des Aristoteles S. 161 § 28.

Handlungen entstandene *ἕξεις* sind und da derjenige, der mit Willen handelt, auch die Handlung unterlassen bezw. das Gegentheil davon thun könnte, läſst sich von den Tugenden (und Lastern) selbst sagen, daſs sie in dieser Weise der Willensmacht unterliegen oder m. a. W. freie Acte sind.[33])

2. Lohn und Strafe sind nur unter dieser Voraussetzung berechtigt.[34]) „In diesem Sinne stimmt die eigene Empfindung eines jeden und die allgemeine Praxis der Staaten und der Gesetzgeber für die Freiheit. Denn sie bestrafen alle diejenigen, die Böses thun, — so oft sie es nicht aus Zwang oder unverschuldeter Unwissenheit gethan haben — ebensowohl als sie die, welche Gutes gethan haben, im gleichen Falle belohnen und ehren. Sie setzen dabei voraus, daſs sie hiedurch jene zu guten Handlungen antreiben, diese von bösen zurückhalten werden. Und doch sucht niemand einen andern Menschen zu Dingen, die nicht in dessen Gewalt stehen noch freiwillig sind, — z. B. dazu, daſs er Wärme, Schmerz, Hunger oder etwas dergleichen empfinde, anzutreiben, weil er nämlich weiß, daſs es nichts hilft, wenn auch der andere überzeugt und die Sache sich vorzusetzen bewogen wird.“

Seiner Methode getreu, zu tieferem Eindringen in ein Problem die Schwierigkeiten zuzuspitzen, rührt Aristoteles sofort nach Aufstellung und Begründung dieser These an einige Gegenargumente. Es seien hievon zwei als die bezeichnendsten herausgehoben.

---

[33]) *Γ* 7. 1113 *b* 3 ff. *Ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δε καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν εἶεν ἂν, καὶ ἑκούσιοι · αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. Ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία · ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν · καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί · ὥστ', εἰ τὸ πράττειν, καλὸν ὂν, ἐφ' ἡμῖν ἐστι, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται, αἰσχρὸν ὄν · καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν, καλὸν ὂν, ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν, αἰσχρὸν ὂν, ἐφ' ἡμῖν.*

[34]) Ebenda 21 ff. *Τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἑκαστων, καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν · κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρὰ, ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν, ἧς μὴ αὐτοὶ αἴτιοι. Τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν · ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες, τοὺς δὲ κωλύσοντες. Καί τοι πρὸς ὅσα, μήτ' ἐφ' ἡμῖν ἐστι, μήθ' ἑκούσια, οὐδεὶς προτρέπεται πράττειν · ὡς οὐδὲν πρὸ ἔργου ὄντος πεισθῆναι μὴ θερμαίνεσθαι, ἢ ἀλγεῖν ἢ πεινῆν, ἢ ἀλλ' ὁτιοῦν τῶν τοιούτων.*

Das eine läſst sich dem modernen Denken am faſslichsten und prägnantesten etwa in folgender Weise wiedergeben.

1. Jene Freiheit der Wahl zwischen Tugend und Laster besteht in Wahrheit nicht, da wir theils durch Übung und Gewohnheit, theils aber auch schon durch Naturanlage zu unsern Willenshandlungen determiniert sind.[35])

Aristoteles entgegnet (wenn wir die betreffenden Stellen des 5. Cap. im 3. Buche richtig interpretieren):

a) Was die Determination durch Gewohnheit anbelangt, m. a. W. durch den erworbenen Charakter, so liegt für die Freiwilligkeit von Tugend und Laster schon darin ein Zugeständnis, wenn man sie als erworben anerkennt.

α) Denn, wie anders als durch fortgesetztes Handeln kommen solche Gewohnheiten zustande? Und, wenn nur zugestanden wird, daſs die erzeugenden Handlungen den oben definierten Charakter der Freiheit trugen, so ist dieser auch für die daraus abgeleiteten Tugenden sichergestellt. Denn, wie immer auch der Charakter im Verlaufe der Zeit in der Richtung zum Schlechten erstarren möge, einmal war doch der Fall gegeben, daſs das gegentheilige, das sittliche Handeln möglich gewesen wäre, wenn es der Handelnde nur gewollt hätte.

β) Ferner steht auch im Verlaufe fortgeschrittener Charakterbildung noch immer das gegentheilige Handeln und damit die Besserung des Charakters in unserer Willensmacht. Allerdings ist die Tugend nicht auf ein Zauberwort eines leisen und schwächlichen Willensimpulses hergestellt, sondern es bedarf fortgesetzter und angestrengter Übung, unsere Dispositionen zu ändern. „Wer einmal ein Ungerechter ist, wird durch sein Wollen nicht aufhören, ein solcher zu sein, und nicht sofort ein Gerechter sein, so wenig wie der Kranke durch sein Wollen ein Gesunder werden kann, obschon es sich treffen mag, daſs sein Kranken ein freiwilliges ist, wenn er unmäßig lebt und seinen Ärzten nicht folgt. Freilich gab es eine Zeit, wo es ihm freistand, nicht zu erkranken, jetzt aber, wo er seine Gesundheit weggeworfen hat, nicht mehr, gerade so wenig, wie einer den Stein, den er aus der Hand geworfen hat, wieder zurückzuziehen imstande ist; und doch stand das Abwerfen und Schleudern in seiner Macht, denn

[35]) Γ 7. 1114 a 3 ff.

das Princip der Handlung war bei ihm. Ebenso war es von vornherein dem Ungerechten und dem Unmäßigen allerdings möglich, nicht das eine oder das andere zu werden, und darum sind sie es freiwillig; sobald sie es aber einmal geworden sind, steht es nicht mehr bei ihnen, es **nicht** zu sein."[36]) So kann denn auf Grund des obigen Argumentes unmöglich geleugnet werden, dass Tugend und Laster in unserer Willensmacht stehen und etwas freiwilliges seien. Nur von einem geringeren Grade von Freiheit mag etwa gesprochen werden. „Der Grad der Freiheit ist kein gleicher für die Handlungen und für die Fertigkeiten; denn über unsere Handlungen sind wir vom Anfang bis zum Ende Herr, während sich der Fortschritt im einzelnen unserer Wahrnehmung entzieht, gerade so wie bei unseren Krankheiten; allein, weil es in unserer Gewalt stand, so oder anders uns derselben zu bedienen, darum sind sie freiwillige."

b) Was aber die Determination durch Naturanlage anbelangt,

α) so wendet sich Aristoteles vorerst mit dem Vorwurfe der Inconsequenz gegen jene, welche auf diesem Standpunkte zwar dem Laster den Charakter der Freiwilligkeit und Verantwortlichkeit absprechen, die Tugend aber doch als verdienstvoll gelten lassen wollen. „Sind nun diese Behauptungen richtig, warum soll dann die Tugend mehr etwas Freiwilliges sein als das Laster? Denn beiden, dem Guten und dem Bösen, ist ja gleicherweise das Ziel durch die Natur oder auf sonst irgendeine Weise für ihre Anschauung gegeben und festbestimmt."[37])

β) Aber auch abgesehen von diesem argumentum ad hominem glaubt er dem Einwande begegnen zu können. Es sei wohl zuzugeben, dass der Mensch zu dem, was er um seiner selbst willen begehrt, eine gewisse Naturanlage besitzen müsse. Aber diese Anlage ist keine die Freiheit aufgebende zwingende Nothwendigkeit, ja es ist nicht

---

[36]) *Γ* 7. 1114 *a* 13 ff. *Οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. Οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής· καὶ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἑκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς. Τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν· προεμένῳ δὲ οὐκ ἔτι· ὥςπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον, ἔτι αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν καὶ ῥίψαι· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐπ' αὐτῷ· οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι· διὸ ἑκόντες εἰσί· γενομένοις δὲ οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι.*

[37]) *Γ* 7. 1114 *b* 13 ff.

einmal volle Determiniertheit, da die natürlichen Anlagen nicht die **einzigen** Ursachen der Willenshandlung sind.[38])

So mag denn diesen der Charakter der Freiheit gewahrt bleiben. Ist er aber wirklich damit auch für Tugend und Laster erwiesen? Es scheint nicht, da ja jene determinierenden natürlichen Anlagen selbst schon, je nach Inhalt und Richtung, Tugend oder Laster repräsentieren.

γ) Doch Aristoteles begegnet auch diesem Einwand durch die wichtige im 6. Buche getroffene Unterscheidung von natürlichen und im engeren Sinne sittlichen Tugenden: „Jede der verschiedenen Tugenden scheint auf gewisse Weise eine Naturgabe zu sein. Es gibt Leute, die eine angeborene Anlage zur Gerechtigkeit, zur Mäßigung, zur Tapferkeit und zu allen anderen Tugenden haben. Und doch verlangen wir noch etwas anderes, um den Menschen im eigentlichen Sinne tugendhaft zu nennen als diese natürlichen Temperamentstugenden; wir verlangen, dass der Mensch dieselben Eigenschaften noch auf eine andere Weise besitzen solle. Jene bloß natürlichen und angeborenen Dispositionen sind auch den Thieren und Kindern eigen. Aber ohne *νοῦς*, ohne die Anwendung einer eigentlich geistigen Fähigkeit scheinen sie sogar schädlich werden zu können. Wir können uns die Sache ungefähr so vorstellen, dass, so wie ein Mensch mit einem starken Körper, wenn er zugleich des Gesichtes beraubt wäre, in Gefahr sein würde, einen desto schwereren und gefährlicheren Fall zu thun: so hier. Kommt zu jenen natürlichen Anlagen aber die Vernunft und das Sittliche hinzu, so werden auch letzere in der Ausführung ihrer Handlungen durch die ersteren ausnehmend befördert u. s. w."

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, dass unser Autor unter derjenigen Freiheit, welche Voraussetzung für die Zutheilung von Lohn und Strafe und für die Gedeihlichkeit ethischen Unterrichtes ist, eine Art und ein Maß von Willensmacht versteht, die auf folgenden Bedingungen beruhen.

1. Das Gute und die Mittel zu seiner Erreichung müssen erkennbar sein. Dass solche Erkenntnis zustande komme, beruht auf Naturanlage und Übung, insbesondere auch auf willkürlichem Bemühen.

„Darum bestraft man, nach Aristoteles, selbst unser Nichtwissen, sobald es sich herausstellt, dass der Handelnde Schuld an seiner Un-

[38]) *Γ* 7. 1114 *b* 16 ff.

wissenheit ist. So z. B. trifft die, welche in der Trunkenheit sündigen ein verdoppeltes Strafmaß, denn die principielle Ursache liegt in dem Trunkenbold; es stand nämlich in seiner Gewalt, sich nicht zu betrinken, und die Trunkenheit war doch eben Schuld seiner Unwissenheit. Desgleichen, wenn jemand irgendeine gesetzliche Bestimmung nicht kennt, die er wissen muss und die zu wissen nicht schwer ist, so bestraft man ihn. Ebenso verfährt man auch in allen denjenigen anderen Fällen, wo sich herausstellt, dass die Schuld des Nichtwissens an der Sorglosigkeit dessen liegt, der sich ein Vergehen zu Schulden kommen lässt, denn, sagt man, es stand in seiner Macht, sich darüber **nicht** in Unwissenheit zu befinden. Denn dass wir uns um etwas kümmern, liegt in unserer Macht."

Natürlich ist diese Willensmacht nur unter der Voraussetzung denkbar, dass die natürlichen dabei ins Spiel kommenden Verstandesanlagen gegeben seien. Aristoteles spricht ausführlich von ihnen im sechsten Buche, dessen Ausführungen, soweit sie hier in Betracht kommen, genügend bekannt sind.

2. Eine weitere Bedingung ist ein gewisses Maß von Macht über die äußeren Güter. „Die Glückseligkeit vermag der Macht über die äußeren Güter nicht ganz zu entrathen," wie denn auch umgekehrt diese Macht über äußere Güter ein geübtes Urtheil über die verschiedenen Mittel zu den gewählten Zwecken und über das Wertverhältnis der Zwecke untereinander zur Voraussetzung hat.

3. Eine weitere Bedingung ist die Fähigkeit eines über den blinden Naturtrieb sich erhebenden bewussten Begehrens. Schon im sensitiven ist ein Beginn davon gegeben. Im intellectiven Begehren aber steigert sich diese Macht gemäß der Fülle des dem Intellect Vorstellbaren. Eben auf Grund des allgemeinen Charakters der Gedanken des Verstandes ist jene Vergleichung verschiedener Dinge unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Guten möglich,[40]) welche Bedingung dieser höheren Stufe von Freiheit und Willensmacht ist, die wir heutzutage gewöhnlich mit dem Namen der „Wahlfreiheit" bezeichnen.[41])

---

[40]) Vgl. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles S. 155.

[41]) *Γ* 4. 1111 *b* 6 ff. *Ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τὰ ἄλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἑκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ οὔ.*

4. Da die willkürliche Bewegung nach Aristoteles vom Intellecte sozusagen bloß die Richtung, nicht aber zugleich auch den wirksamen Antrieb erhält, so bedarf es zur vollen Freiheit einer ausgebildeten Macht über die Begehrungsdispositionen des niedrigen Seelentheiles. So wie dem Lahmen die Freiheit willkürlicher Bewegung fehlt, weil das erkrankte Organ ungefügig ist, so dem ἀκρατής die edeleste Willensmacht, nämlich diejenige über die sensitiven Regungen. Mit anderen Worten. Zur Freiheit gehört jene Art von Vernünftigkeit des sensitiven Theiles, deren wir oben gedachten und die in der Lenkbarkeit des sensitiven Menschen durch den vernünftigen besteht, wobei zu bemerken ist, dass die Vernunft des höheren Theiles in doppeltem Sinne verstanden werden kann, sowohl im Gegensatz zu bloß sensitiver Erkenntnis, als auch im Gegensatz zu der auf sittlich Unrichtiges gewandten Überlegung, also im Sinne des ὀρθὸς λόγος.

5. Diese Leitung und Lenkung des sensitiven Begehrens ist das Ergebnis zweier Factoren, der ursprünglichen bezw. erworbenen Veranlagung des sinnlichen Begehrens und der Kraft des dasselbe beeinflussenden Willens.

Stellt die erstere bereits den Zustand der μεσότης dar, so ist an letztere keine besondere Anforderung mehr gestellt. Es bedarf keiner größeren Anstrengung, als derjenigen, die dazu genügt, den intellectuellen Impuls an das gefügige, gleichsam wie eine gut geölte Maschine functionierende sensitive Begehren zur Bewegung der Glieder weiterzugeben. Im Falle nicht erreichter μεσότης aber ist vom intellectiven Willen der sensitive Begehrungsapparat gleichsam erst in Ordnung zu bringen, und zwar in der S. 35 angedeuteten Weise durch Einflussnahme auf die Phantasmen; dazu bedarf es je nach der Größe des Abstandes von der idealen Mitte eines größeren oder geringeren Kraftaufwandes.

Über die Bedingungen für die Variation dieser Kraft und für die Verschiedenheiten der entsprechenden Naturanlage, sowie insbesondere darüber, wie ein größeres oder geringeres Maß derselben die Verantwortung verstärke oder mindere, hat sich Aristoteles nicht weiter ausgesprochen. Gerade hier aber hatte der Indeterminismusstreit Platz einzusetzen, da es ja die scholastische Auffassung des Problemes wesentlich

charakterisiert, den Willen fast bis zur Personification zu verselbstständigen und gleichsam wie die Seele selbst, behutsam von jeder andern als der Wirksamkeit des göttlich-schöpferischen Impulses loszuschälen.

Anhang.

Über die Lehre, dass die *βούλησις* nur auf den Zweck, die *προαίρεσις* nur auf die Mittel gerichtet sei.

(Anmerkung zu S. 38.)

Zur Erklärung des auf die Mittel gerichteten Wählens dient der Zweckwille und die aus der berathenden Thätigkeit resultierende Überzeugung. Zur Erklärung des Zweckwillens selbst muss, zum Theile wenigstens, die natürliche Veranlagung herangezogen werden. Diese Sätze sind durchaus klar und einwandfrei. Im Zusammenhange damit scheint[42]) aber die eigenthümliche Lehre zu stehen, dass wohl die Mittel zu einem Zweck, nicht aber auch die Zwecke selbst Gegenstände unserer Wahl sein können.

Den Grundsatz, dass die *βούλησις* auf den Zweck, die *προαίρεσις* dagegen nur auf die Mittel gerichtet sein könnte, vertritt Aristoteles u. a. in folgendem Satze: „Wir berathen uns nicht über die Zwecke, sondern über die Mittel zu den Zwecken. Denn kein Arzt berathschlagt darüber, ob er heilen, kein Redner darüber, ob er überzeugen, kein Staatsmann darüber, ob er einen guten gesetzlichen Zustand herrichten soll und überhaupt niemand über seine Zwecke, sondern erst

---

[42]) Vgl. *Γ* 7. 1114 *b* 1 ff. *Εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος· εἰ δὲ μηδεὶς αὑτῷ αἴτιος τοῦ κακὰ ποιεῖν, ἀλλὰ δι᾽ ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὑτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι· ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ, ὥςπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς, καὶ τὸ κατ᾽ ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται.*

setzt man sich irgendwelchen Zweck, und dann sieht man zu, auf welche Art und durch welche Mittel er sich erreichen lassen wird.“ [43])

Diese Lehre, später in der Scholastik zu einem psychologischen Dogma geworden, scheint nun höchst merkwürdig und durch gar naheliegende Gründe anfechtbar. Wie, niemals sollen sich alle diese über ihre Zwecke selbst berathen, sondern blind zugegriffen haben? Berufswahl, die wichtigste von allem, soll ausgeschlossen sein?

Wir gedenken der These in einer späteren die psychologischen Grundlagen der scholastischen Ethik untersuchenden Arbeit eingehendere Aufmerksamkeit zu schenken. Hier möge nur die Gelegenheit, auf eine minder verfängliche Auffassung hinzuweisen, nicht ganz ungenutzt gelassen werden. Aristoteles dürfte sich unserer Ansicht nach die Sache ungefähr folgendermaßen vorstellen.

Es entspricht nicht der Erfahrung anzunehmen, dass jemand sozusagen mit leerem Begehren, d. h. ohne irgendetwas zu wollen, sich gleichsam aus Unthätigkeit und Langeweile fragt: „Was für einen Entschluss soll ich jetzt fassen?“ Sondern die Überlegung findet stets auf Grund einer bestimmten Richtung, die der Wille eingeschlagen hat, statt. Das Willensziel mag vorerst nur im Umrisse bekannt, auch der Weg dahin nicht bewusst sein. Dies nun näher auszudenken ist Sache des in einen Act der *προαίρεσις* ausmündenden *βουλεύεσθαι*.

Ihm fällt vor allem die Überlegung der Mittel zu. „Man hat sich irgendeinen Zweck gesetzt, und dann sieht man zu, auf welche Art und mit welchen Mitteln er sich erreichen lassen wird. Und wenn mehrere Mittel hinzuführen scheinen, so überlegt man weiter, durch welches er sich am leichtesten und besten erreichen lasse; wenn aber nur ein Mittel zu seiner Erreichung da ist, so überlegt man, auf welche Weise es seine Wirkung thun werde und wodurch man zu diesem Mittel gelange, bis man (in der Reihe der Entdeckungen) auf

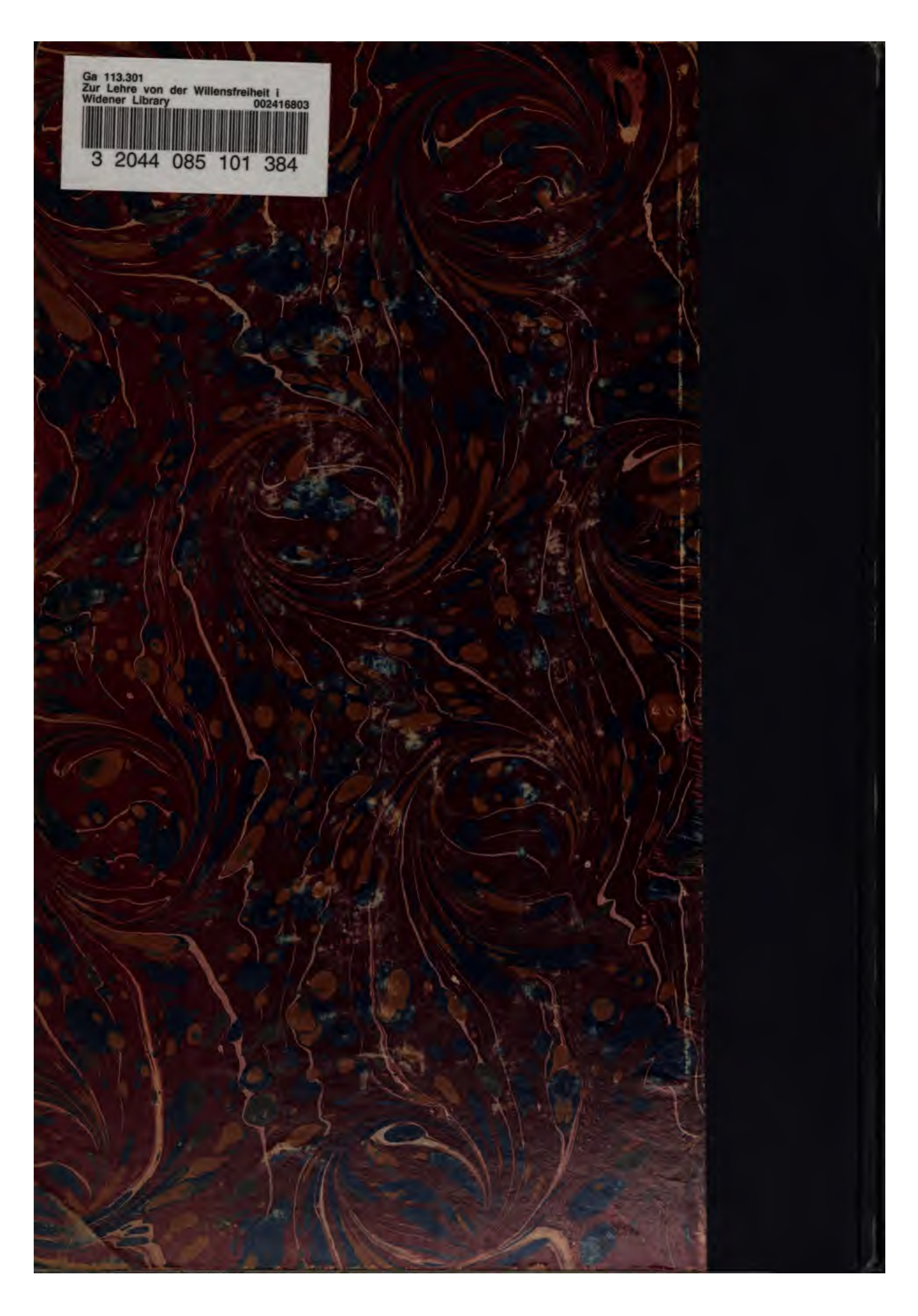
[43]) *Γ* 7. 1112 *b* 11 ff. *Βουλευόμεθα δὲ οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη · οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται, εἰ ὑγιάσει · οὔτε ῥήτωρ, εἰ πείσει · οὔτε πολιτικὸς, εἰ εὐνομίαν ποιήσει · οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους · ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται, σκοποῦσι · καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι, διὰ τίνος ῥᾷστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι · δι' ἑνὸς δὲ ἐπιτελουμένου, πῶς διὰ τούτου ἔσται · κἀκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν · ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον, ὥσπερ διάγραμμα.*

die erste bewirkende Ursache kommt, die aber in dieser Reihe die letzte ist... Trifft man (bei der Berathung in der Reihe der Ursachen) auf ein Unmögliches, so steht man von der Sache ab, z. B. wenn es sich zeigt, dass zu der vorliegenden Sache große Geldsummen erforderlich sind, zu deren Beschaffung man außerstande ist." [44])

Doch nicht das allein ist Aufgabe der berathenden Verstandesthätigkeit. Der Terminus *εὐβουλία* schließt auch eine Kritik des Zweckes selbst ein. Die Wohlberathenheit zeigt sich ja in der Richtigkeit [45]) der gefassten Entschließung. „Richtigkeit wird aber in mehr als einem Sinne gebraucht, und es gehört eine ganz bestimmte Art der Richtigkeit dazu, damit *εὐβουλία* gegeben sei. Wenn der Unmäßige und überhaupt der sittlich schlechte Mensch über die Mittel zu seinen Endzwecken gehörig nachdenkt und diese Mittel anwendet, so wird er die Endzwecke erreichen. Aber eben diese Erreichung der Endzwecke wird Schaden und Unglück bringen. Es ist also nur diejenige Art der Richtigkeit des Berathens *εὐβουλία*, welche imstande ist, einen guten Endzweck zu verschaffen."

So hat die Berathschlagung (und mit ihr die *προαίρεσις*) sich offenbar auf die Gesammtheit der Folgen und ihr Verhältnis zum höchsten praktischen Gute zu richten und entscheidet auf diese Weise ebenfalls, ob der ursprüngliche Zweck selbst richtig sei oder nicht. Fällt die Entscheidung bejahend aus, so wird der Zweck nicht erst gewählt, da schon der Wille von Anbeginn darauf abzielt, sondern es werden nur mehr die Mittel dazu gewählt. Fällt sie verneinend aus, so wird jener Wille zu unterdrücken sein.

[44]) *Γ* 3. 1112 *b* 11 ff.
[45]) Z 10. 1142 *b* 16—23.


Ga 113.301
Zur Lehre von der Willensfreiheit i
Widener Library 002416803
3 2044 085 101 384